Der Grundcharakter der Ethik Jesu

im Verhältniss

zu den

messianischen Hoffnungen seines Volkes

und zu

seinem eigenen Messiasbewusstsein.

Von

Lic. **Eugen Ehrhardt,**
Docent an der theologischen Facultät zu Paris.



Freiburg i. B. und Leipzig 1895.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Der

Grundcharakter der Ethik Jesu

im Verhältniss

zu den

messianischen Hoffnungen seines Volkes

und zu

seinem eigenen Messiasbewusstsein.

Von

Lic. **Eugen Ehrhardt,**

Docent an der theologischen Facultät zu Paris.



Freiburg i. B. und Leipzig 1895.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. Br.

Printed in Germany

Vorwort.

Es wird es Jedermann dieser Abhandlung anmerken, dass sie von einem Verfasser herrührt, dessen Interessen vorwiegend auf dem Gebiete der systematischen Theologie liegen.

Von dem Wunsch, den Werth der Ethik Jesu zu bestimmen, bin ich ausgegangen.

Die berühmte Frage von Strauss: Sind wir noch Christen? spitzt sich für ihn selbst schon und mehr noch für die Gegenwart zu der anderen zu: Können wir auf dem sittlichen Gebiete Jesus noch zum Führer wählen oder nicht? Die Beschäftigung mit dieser Frage haben mir sowohl die Schriften von Strauss, als auch andere, neueren Datums (besonders Zieglers Geschichte der christlichen Ethik, und Schwalb: Unsere Moral und die Moral Jesu) nahe gelegt. Ich war sogleich, als ich an dieselbe herantrat, überzeugt, dass sie nur auf dem Wege einer streng geschichtlichen Untersuchung wissenschaftlich gelöst werden kann, und dass diese geschichtliche Untersuchung sich darauf concentriren muss, zu bestimmen, in welchem Maasse und in welcher Weise der messianische Ideenkreis die Ethik Jesu beeinflusst hat. Dieses Problem aber kann nur gelöst werden, wenn man sich darüber Rechenschaft giebt, in welchem Sinne Jesus die Ethik seiner Zeitgenossen vom Messianismus schon beeinflusst fand. Nur auf dieser Grundlage kann festgestellt werden, ob er sie durch messianische Vorstel-

lungen transitorischen Werthes gebunden, oder ob er sie nicht vielmehr von solchen erlöst hat.

Einen langen Zeitraum ethischer Entwickelungsgeschichte werde ich also zu durchmessen haben. Ich werde es nicht unternehmen, ein detaillirtes und farbenreiches Geschichtsbild zu entwerfen. Es kommt mir vielmehr darauf an, hinter der Mannigfaltigkeit der religiösen und ethischen Vorstellungen, die im Laufe jener Entwickelung hervorgetreten sind, gewisse Grundtypen des ethischen Denkens und Strebens zu entdecken. Mit andern Worten, ich fasse meine Aufgabe durchaus im psychologischen Sinne auf. Die Thatsachen auf das strengste respectirend, ja von den Thatsachen einzig und allein geleitet, möchte ich mich doch aus ihrem Gewirre heraus zu den Höhen einiger allgemeinen Gesetze erheben, die uns aus ihrem Zusammenhang entgegentreten, weil sie denselben bestimmen. Im Lichte dieser Gesetze wird es dann leicht sein, zu erkennen, ob die Ethik Jesu, so sehr sie auch mit dem Messianismus verflochten ist, nicht gerade im Ringen mit dieser geistigen Macht eine Stufe der Freiheit und Reinheit erreicht hat, die nicht übertroffen werden kann.

Als Quellen wurden benutzt, ausser den canonischen Büchern des Alten und Neuen Testaments, die Apocryphen, die Apocalypsen nach der Ausgabe von Fritzsche, sowie andere jüdische Schriften, die derselben Epoche angehören (Jubiläen, Testamenta XII Patriarcharum, Sibyllinische Bücher), und die rabbinische Schriftgelehrsamkeit und Theologie nach verschiedenen Quellenwerken[1].

In Bezug auf die Evangelien schliesse ich mich der

---

[1] Meuschius, Novum Testamentum ex Talmude illustratum, Leipzig 1736. — Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, Königsberg 1711. — Wagenseil, Tela ignea Satanae, Altdorf 1681. — Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Evangelien, 1880. — Wünsche, Neue Beiträge zu den synoptischen Evangelien, Göttingen, 1878. — Edersheim, The life and limes of Jesus the Messiah, 1884. — Ehrmann, Daniel, aus Palästina und Babylon, Wien 1880.

Anschauung an, die zwei Hauptquellen der canonischen Evangelienlitteratur annimmt: Das Marcusevangelium, annähernd in der Gestalt, in der es uns vorliegt, und die Logia des Matthäus, und die Reihenfolge der Evangelien so bestimmt, dass Marcus die erste, Matthäus die zweite, Lucas die dritte Stelle einnimmt.

Das Johannesevangelium anders denn als Quelle für die Kenntniss der Zeit Jesu zu benutzen habe ich mir untersagt. Ich bin zwar überzeugt, dass dasselbe einen nicht unbedeutenden historischen Stoff auch für die Erkenntniss der Geschichte und Lehre Jesu bietet, allein so wie uns die Reden Jesu im vierten Evangelium überliefert sind, scheint es mir unmöglich, das historische Element, welches sie enthalten, mit irgendwelcher Sicherheit herauszuschälen. Wer sie als historische Quelle benutzt, setzt sich dem nicht ungerechtfertigten Vorwurf aus, dass er nicht auf dem Boden der wirklichen Worte und Thaten Jesu fusst, sondern auf dem Eindruck, den das Bild des Erhöhten auf einen Theil seiner Gemeinde gemacht hat.

Die neuesten Verhandlungen über das Messiasbewusstsein und die Reichsgottespredigt Jesu haben natürlich meine Aufmerksamkeit im höchsten Grade in Anspruch genommen. Ganz besondere Anregung habe ich von der Schrift Baldensperger's über das Selbstbewusstsein Jesu erhalten, welche die so einfache und doch lange verkannte Wahrheit, dass die neutestamentliche Zeit vor Allem vom Spätjudenthum und von der Apocalyptik aus beleuchtet werden muss, zuerst in energischer und fruchtbarer Weise auf die Deutung der Messianität Jesu angewendet hat. Obwohl ich in wichtigen Punkten nicht mit ihm übereinstimmen kann, fühle ich mich ihm doch zu aufrichtigem Danke verpflichtet. Neben ihm sind zu nennen O. Schmoller (Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments. Leiden 1891), Jssel (Die Lehre vom Reich Gottes im Neuen Testament. Leiden 1891), J. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892), W. Bous-

set (Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatze zum Judenthum, Göttingen 1892), Holsten's Studien über den Begriff des himmlischen Vaters, den Begriff des Menschensohnes und das Messiasbewusstsein Jesu in der Zeitschrift für wiss. Theol. 1890—91, Jacob (Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, Göttingen 1893), anderer unseren Gegenstand nicht so unmittelbar berührender Arbeiten, wie diejenigen von Spitta, Gunkel, Kabisch u. A., nicht zu gedenken[1].

Meine Arbeit strebt darnach, die bunte Menge der Thatsachen, die sich uns im Laufe der ethischen Entwicklung darbieten, welche Jesus in eine neue Bahn gelenkt hat, auf einige einfache psychologische Grundthatsachen zurückzuführen. Diesem Bestreben wird Niemand seine Berechtigung absprechen. Möchte es mir gelungen sein, zu beweisen, dass es nicht nur der richtigen Erkenntniss der in Betracht kommenden religiösen Motive, sondern auch der Erkenntniss ihres Zusammenwirkens und ihrer historischen Würdigung förderlich ist.

[1] Die Benutzung des bedeutenden Werkes von E. Haupt über die Eschatologie Jesu war mir leider nicht mehr möglich.

I. Abschnitt.

Das durch die Entwickelung des Spätjudenthums gestellte ethische Problem.

A. Rückblick auf die Propheten.

„Jahveh ist nicht der Gott Israels schlechthin, sondern der Gott des gerechten Israels. Dies gerechte Israel ist aber nicht das Volk der Gegenwart, sondern ein aus dem Schmelzofen heisser Prüfungen hervorgegangenes neues Volk.“ In diese Sätze lässt sich die Predigt der Propheten füglich zusammenfassen. Sie hatten die noch ganz zum Standpunkte der Betrachtung Jahvehs als Volksgottes gehörige Frage zu beantworten: Unter welchen Bedingungen wird sich Jahveh zum Heile Israels offenbaren? und sie gaben auf diese Frage eine Antwort, welche sie und ihr Volk dazu führte, den Volksgott immer mehr als den Völker- und Weltgott zu betrachten, die Antwort: Wenn Israel durch Heiligkeit, durch Uebung von Liebe und Gerechtigkeit das Wesen Gottes zu dem seinigen machen wird, und dadurch seiner Heilsoffenbarung gleichsam den Boden bereiten. Israel muss sich in eine solche Verfassung versetzen, dass es seinem sittlichen Wesen nach Gottes Volk ist, dann wird ihm Gott Glück und Herrschaft zu Theil werden lassen, zum Beweise dass seine, des gerechten und heiligen Gottes, Macht die höchste in der Welt ist.

Die weltgeschichtliche Bedeutung der Propheten ist die, dass sie als das oberste irdische Gut eine menschliche Gemeinschaft betrachteten, welche die höchsten sittlichen Ideale zu verwirklichen strebt und die Herstellung einer solchen Gemeinschaft als die wahre Erfüllung des göttlichen Willens verkündeten. Ihre Schranke besteht darin, dass sie diese Gemeinschaft als die Trägerin des höchsten Gutes überhaupt,

des eigentlich religiösen Gutes der vollkommenen Gottesgemeinschaft betrachteten, dass sie von der Verwirklichung derselben die völlige Gnaden- und Heilsoffenbarung Gottes erwarteten.

Suchen wir die Tragweite dieser Fassung des ethischen Problems, die sich den Propheten aus den Verhältnissen, in denen sie lebten, ergab, genauer zu bestimmen.

Der Kern der prophetischen Predigt war ursprünglich ein ganz einfacher: Israel sei gerecht und Gott wird es beglücken. Sie hatte zunächst nur zum Zweck, den unverbrüchlichen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Lohn, Ungerechtigkeit und Strafe zu proclamiren[1]. Aber die Propheten standen der Thatsache gegenüber, dass das auserwählte Volk der Gerechtigkeit den Rücken kehrte. Diese Thatsache wurde nun gerade der Anlass, dass ihre Verkündigung einen höheren Schwung nahm. Sie knüpften an dieselbe eine herrliche theistisch-teleologische Betrachtung. Gerade an diesem ungehorsamen Volke will sich Jahveh verherrlichen. Ein Theil, ein Rest derselben muss zur Gerechtigkeit hindurch dringen und wird dann, mit Glück und Macht gekrönt, zu seinem Heil, zum Heile der Völkerwelt, zur Ehre Gottes, der göttlichen Gnadenoffenbarung theilhaftig werden.

Aus der Erwägung dieser einfachsten Grundelemente des Prophetismus ergibt sich, dass die Ethik der Propheten einen durchaus messianischen Character trägt, ihrem innersten Wesen nach messianische Ethik ist. Ich gebrauche dies Wort messianisch natürlich im allgemeinen, nicht im speciellen Sinn, d. h. ich beziehe es nicht auf eine Messiasperson, sondern auf eine Zeit definitiver göttlicher Heilsoffenbarungen. Eine solche gilt den Propheten als das höchste sittlich-religiöse Gut, welches das Ziel alles ethischen Strebens sein muss. Ihr Eintritt aber hängt davon ab, dass eine gerechte und heilige Gemeinschaft vorhanden sei, Trägerin

[1] Es liegt auf der Hand, dass die eigentlich messianische Verkündigung, von einer Endzeit des Heils, sich erst allmählig bei den Propheten herausstellt. Nur in dem Masse als die Gegenwart ihr Ideal von sich stiess, haben sie ihren Blick auf die Zukunft gerichtet.

jener Offenbarungen zu werden. Sobald eine solche vorhanden sein wird, wird ihr Gott die Fülle seiner Heilsgaben zuertheilen. Zum Theil sind dieselben ja unmittelbar an die Beobachtung der sittlichen Ordnungen geknüpft, zum Theil wird sie Gott durch wunderbare Eingriffe in die Natur- und Völkerwelt seinem auserwählten Volke zuwenden.

Der durchaus diesseitige Character der prophetischen Verkündigung tritt hier hervor. So fest auch der Glaube der Propheten an das Liebesverhältniss Jahvehs zu Israel ist — zu diesem Glauben hat sich bei ihnen die heidnische Vorstellung vom Volksgotte verklärt — letztlich bedarf er doch der Bestätigung durch die Weltereignisse. Dass Gott auf Seiten Israels steht, muss am Ende dadurch offenbar werden, dass diesem Volke Macht und Glück zufällt.

Man könnte gegen die obigen Behauptungen einwenden, dass sich in den meisten prophetischen Stellen, die hier in Betracht kommen, die Sache zunächst gar nicht so darstelle, wie sie hier geschildert wurde. Wir finden gerade da, wo der Zusammenhang zwischen dem künftigen Heilszustande des Volkes und seiner sittlichen Beschaffenheit am lebhaftesten betont wird, nicht sowohl Aufforderungen durch Herstellung der sittlichen Basis der göttlichen Endoffenbarungen diese vorzubereiten, als vielmehr die Verheissung, Gott werde Israel gerecht machen — in dem doppelten Sinne der Freiheit von Schuld und der Tüchtigkeit zum Guten — und werde dies von ihm gerecht gemachte Israel sich des ungestörten Genusses des vollkommensten Friedens, des höchsten Glückes[1], der Herrschaft über seine Feinde, sich erfreuen lassen.

Es hiesse natürlich sich einen durchaus falschen Begriff von der Gesinnung und Predigtweise der Propheten machen, wollte man etwa die Ermahnung zum sittlichen Fortschritt als den Kern ihrer Verkündigung betrachten. Als tief reli-

[1] Das liegt schon in der Gesammtvorstellung der Propheten vom nothwendigen Untergang und dem gewissen Wiederaufleben Israels. Vgl. Jes 6_{11}ff. 10_{20}ff. und besonders Deuterojesajas, bes. 45_{8}. Ganz unvermittelt, als Werk Gottes, kommt das Heil Micha 4, Amos 9.

behauptet, in der Aufstellung des Gesetzes ihr Ziel gefunden, allerdings in einer Weise, die ihren Erwartungen sicher nicht voll entsprach; aber wann hat jemals auf dem Gebiete des menschlichen Gemeinschaftslebens die Wirklichkeit dem Ideale entsprochen!

Es ist von der grössten Wichtigkeit für das richtige Verständniss der folgenden Entwickelung, die einfache Thatsache des messianischen Characters der prophetischen Ethik in allen ihren Consequenzen zu würdigen. Zu diesem Zwecke seien folgende Punkte hervorgehoben:

1. Das höchste Gut, welches die messianische Ethik, wie sie sich als Inhalt der prophetischen Verkündigung darstellt, erstrebt, ist in Wahrheit ein Complex von Gütern sehr verschiedener Art, die sich ineinander und durcheinander verwirklichen sollen. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Volkes — der Einzelne kommt hier natürlich nur als Glied des Ganzen in Betracht — ist ein Moment an diesem complicirten Heilsgute[1], aber das irdische Glück, und zu diesem gehört ganz wesentlich Herrschaft und Sieg, ist auch ein solches[2]. Niemals haben die Propheten das sittliche Leben bloss als Mittel zum Zwecke betrachtet, niemals aber auch von einem definitiven äusseren Glückszustande abgesehen. Wir können es auch nicht anders erwarten. Hätten sie den Einzelnen als Träger des höchsten göttlichen Heils betrachtet, so hätte der Gedanke an innerliche Seligkeit bei ihnen dominirend werden können, der ihnen sicherlich nicht fremd war, aber sie hatten es mit einer Gemeinschaft zu thun, und desshalb musste die zur Vollendung des religiösen Erlebnisses unentbehrliche Glückserfahrung durch äussere Güter vermittelt werden. Wo der Blick auf das Jenseits

---

Vergangenheit befreit werden, und Muth gewinnen zur Bildung einer neuen Gemeinschaft.

[1] Auch bei Deuterojesaja, trotz Stellen wie 60 21 61 6 steht doch mmer das ideale Volk im Vordergrund.

[2] Besonders charakteristisch ist hier in der herrlichen Schilderung Jes 60, der. V. 12.

fehlt, da ist es stets ein Resignationsgedanke, die Seele des Einzelnen, der ja von der Welt zermalmt werden kann, zum Träger des höchsten Gutes zu machen. So sehr aber auch die Propheten im Einzelnen Resignation geübt haben, so konnte doch Resignation niemals ihre endgültige Losung sein. Weil die Grenzen ihres geistigen Horizontes mit den Grenzen dieser Welt zusammenfielen, musste auch das höchste Gut, in dessen Zuertheilung Gott sich in der vollkommensten Weise offenbart, etwas weltförmiges sein, die Träger desselben mussten zuletzt in dieser Welt siegreich und herrlich dastehen.

In dem Zusammentreffen dieser beiden Momente, Gerechtigkeit und Heil, soll sich endlich die volle und ganze Gottesoffenbarung verwirklichen[1]. Dass Gott sei, dass er mächtig, gerecht, heilig sei, dass er sein Bundesvolk liebt, das war ja der feste Punkt, von dem die prophetische Predigt ausging, aber die volle Bestätigung dieser geglaubten Wahrheiten, der Vollbesitz und Vollgenuss Gottes, wird doch erst dann eintreten, wenn eine heilige Gemeinde herrschend und mit allen Glücksgütern ausgestattet dastehen wird.

Wenn man die prophetischen Darstellungen von der Endzeit im Zusammenhange liest und in ihrer ganzen Tiefe auf sich wirken lässt und nachzuempfinden sucht, so erhält man einen gewaltigen Eindruck[2] von der Macht der Gottessehnsucht, welche die prophetischen Männer erfüllte. Sie schauen aus nach Israels Herrschaft, nach der Herrlichkeit, die es vor aller Welt schmücken soll, aber über diese äusseren Erweise seiner Huld hinaus blicken sie bis auf etwas noch Erhabeneres, noch Beseeligenderes, dass in denselben nämlich sich Gott selbst seinem Volke in einer Weise nahen werde wie nie zuvor. Und doch kann sich die prophetische

---

[1] Dass die Heilszeit der Zukunft erst die Vollendung des religiösen Verhältnisses zwischen Jahveh und seinem Volke bringt, dafür zeugt besonders der mehrfach vorkommende Ausdruck: Ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein. Jer 24 $_7$ 31 $_{33}$ 32 $_{38}$ Hosea 1 $_9$ u. 2 $_{23}$.

[2] Siehe besonders Jes 60.

Verkündigung nicht von dem Gedanken losmachen, dass diese Offenbarung[1] eben im Glücke und in der Macht einer heiligen Gemeinde zu Stande kommt. Je erhabener die Zukunftserwartungen der Propheten uns anmuthen, desto näher liegt uns auch das Gefühl: Wie leicht kann der heilige Hauch der Gottessehnsucht, der in ihnen weht, verschwinden, um nur das Verlangen nach den äusseren Erweisen der göttlichen Macht und Gnade zurück zu lassen.

In dem Ganzen der prophetischen Auffassung des höchsten Heils ist also schon eine Spannung, ein Gegensatz bemerkbar, der in der Folgezeit auch in der That seine verwirrende und auflösende Wirkung ausgeübt hat. Neben die Gottesgemeinschaft, dieses geistige religiöse Gut, und ihre nothwendigen Correlate die Gerechtigkeit und Heiligkeit, tritt das irdische, äusserliche Gut[2] der Macht und Herrschaft.

2. Die messianische Ethik der Propheten trägt einen durchaus socialen Character. Das Ziel, welches sie verfolgen, ist, dass in einer Volksgemeinschaft und ihren Ordnungen Gottes Wesen sich gleichsam wiederspiegle. Gewiss schwebt auch den Propheten ein Idealbild des einzelnen Frommen vor, aber der sittliche Beruf des Einzelnen geht eben doch für sie in dem der Gesammtheit auf, die Höhenlage der von ihm geforderten Sittlichkeit bestimmt sich ganz nach der von der Gemeinschaft geforderten. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass die Propheten nur ein äusseres Thun verlangen; nein, der Einzelne soll aufrichtig die Zwecke der Gemeinschaft zu den seinigen machen, aber damit hat er

---

[1] Dieser Gedanke nimmt bisweilen die Form an, dass Gottes Ehre selber dabei interessirt ist, dass Israel nicht mit Schanden dastehe vor den Völkern. Siehe besonders Ezech 20$_{44}$ 36$_{19}$ff. 38$_{23}$. Vgl. die Bemerkung von Renan, Histoire du peuple d'Israel III, 10 und Kayser, Die Theologie des alten Testaments, herausg. von K. Marti, Strassburg 1894, S. 135f.

[2] Die von Duhm in Bezug auf Amos gemachte Bemerkung, dass im Volke Jahves sich die zwei Haupteigenschaften Gottes wiederspiegeln, der sittliche Charakter und der Machtbesitz gilt im Grunde von allen Propheten. S. Duhm, l. c. S. 124f.

auch genug gethan. Nicht als Einzelner realisirt er das höchste sittliche Ideal, er trägt nur dazu bei, dass die Gemeinschaft es verwirkliche.

3. Die messianische Ethik will das höchste Gut theils direct hervorbringen, theils das Volk zum Empfang desselben würdig machen. An die Uebung der Gerechtigkeit, an die Aufstellung von Ordnungen, welche der Barmherzigkeit und Billigkeit ihr Recht werden lassen, knüpft sich ja unmittelbar sociales Glück. Allein durch diese nothwendige Verknüpfung von Gerechtigkeit und Glück ist das Heil der heiligen Gemeinde noch nicht gesichert, noch vollständig hergestellt. Aeussere Feinde können es bedrohen, die Natur stellt sich seiner vollkommenen Realisirung entgegen. Und doch wird und muss das fromme Israel zu einem Zustande ungetrübter Freude gelangen. Diese wird ihm zu Theil werden, wenn einst beim grossen Völkergerichte, am Tage Jahvehs, seine Widersacher gerichtet werden, während das auserwählte Volk, oder doch sein heiliger Kern, mit Ehren besteht, und wenn dann auch die Natur seinen Zwecken dienen wird[1]. Das höchste Gut im Sinne des Messianismus ist also Gegenstand des Hoffens und Harrens. In dem Glücke, welches seine Gerechtigkeit ihm schon in der Gegenwart verleiht, besitzt Israel gewissermassen ein Angeld desselben, und in seiner Treue gegen Jahveh eine Anwartschaft auf den Vollbesitz, immerhin aber bleibt sein sittliches Leben, sobald es unter den höchsten religiösen Gesichtspunkt gestellt wird, ein ringendes, nicht in sich selbst befriedigtes, seinen Ruhepunkt in der Zukunft suchendes.

4. Die messianische Ethik hat ihrem Grundcharacter nach eine nomistische Tendenz. Sie erstrebt einen definitiven Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit des aus-

[1] Dieser letztere Gesichtsqunkt kommt nicht durchgängig zur Geltung. Bei Jeremias z. B. fehlt er, dagegen finden wir ihn bei Jes 11, 30 und bei Ezech 34. Am weitesten geht Deut 65_{17}ff. 66_{22}. Indess wie sehr seine Ausdrücke poetisch zu fassen sind, beweist gerade die Schilderung C. 65.

erwählten Volkes. Ganz von selbst ergibt sich aus diesem Streben das Andere, nach definitiven Normen. Das letzte Ziel derselben — und das ist das Wesen des Nomismus, zugleich aber der Grund des inneren Widerspruches, den er in sich birgt — ist, an den Ordnungen einer Gemeinschaft von Menschen dasjenige zu realisiren, was in Wahrheit nur an der Seele des Einzelnen realisirt werden kann, einen permanenten Character der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dieser Zweck aber legt die Aufstellung statutarischer Normen nahe, bezw. die religiöse Werthung vorhandener. Dieselben sollen die grossen Principien der Heiligkeit, der Gottes- und Nächstenliebe, aus denen sie fliessen, zur Geltung bringen. Die Gefahr liegt aber nahe, dass sie dieselben überwuchern, ja an ihre Stelle treten.

Gegen eine solche Verkehrung des sittlichen Lebens und Denkens erhebt das prophetische Bewusstsein den energischsten Protest, und auch später ist dieser Protest nie verstummt.

Dennoch ist es unzweifelhaft, dass gerade der von den Propheten begründete messianische Character der Ethik Israels zu dieser Krankheitserscheinung des sittlichen Lebens Anlass gegeben hat.

Diese wenigen Züge[1] mögen genügen, den prophetischen

[1] Ich habe die Entwickelung der prophetischen Predigt in der Richtung vom Partikularismus zum Universalismus nicht berührt, weil sie an dem Charakter ihrer Ethik nichts ändert. Sobald einmal die Propheten die Erkenntniss gewonnen hatten, dass die Herstellung der Gerechtigkeit das treibende Motiv in der Geschichte sei, entstand zwischen ihrem Patriotismus und ihrem religiös sittlichen Glauben eine gewisse Spannung. Der Gedanke, dass das empirisch gegebene Volk Träger des Heils sei, wurde wankend in ihnen, und sie gaben ihn allmählich gänzlich auf, um ihre Blicke auf ein engeres heiliges Israel, dann aber auch auf ein durch den Zutritt der Völkerwelt erweitertes Israel zu lenken. Aber der Gedanke, dass eine triumphirende heilige Gemeinde letztes Ziel der Wege Gottes sei, blieb unberührt. Dieser Gedanke hat dem prophetischen Universalismus einerseits Vorschub geleistet, andererseits aber auch, im Verein mit dem patriotischen Motiv, ihn gehemmt. Die Endzeit soll den Sieg einer heiligen Ge-

Ausgangspunct der ethischen Entwickelung in Israel zu zeichnen. Es ist natürlich nicht der Zweck dieser kurzen Darlegung, auch nur im Umriss ein Bild der reichen Gedankenwelt der Propheten zu entwerfen. Sie will nur darauf hinweisen, wie neben denjenigen Elementen ihrer Verkündigung, die Jesus später neu belebt und sich aneignet, auch die Keime zu der Gestaltung des sittlichen Denkens und Lebens sich finden, gegen die Jesus reagirt hat, und zwar als nothwendige Folge des religiösen Standpunctes, den sie einnehmen.

B. Das Gesetz.

Die letzten Propheten münden ein in das Gesetz. Einige kurze Bemerkungen sind nothwendig, um das Verhältniss der Thora zum Messianismus in das rechte Licht zu stellen.

Der messianische Character des Gesetzes ist schon mehrfach hervorgehoben worden[1], hat aber vielleicht doch noch nicht die ihm gebührende Beachtung erfahren.

In dem Gesetze glaubte Israel das absolut vollkommene Mittel zu besitzen, um das von ihm erstrebte höchste Gut zu erlangen, wenn es auch natürlich ist, dass das Gesetz

---

meinde bringen, zur vollkommenen Offenbarung der Gerechtigkeit Jahves. Damit ist auch für die Endzeit ein Gegensatz zwischen Frommen, welche triumphiren, Gottlosen, welche unterliegen, vorausgesetzt, welcher mehr oder weniger mit dem Gegensatze zwischen Israel und den Heiden zusammenfallen musste. Auch Deuterojesajas kennt keine Gleichstellung der Völker mit dem auserwählten Volk. Vgl. Jes 61 5, vgl. Kuenen, Volksreligion nnd Weltreligion, Berlin 1883, S. 143ff. Ueber die Messiaserwartung der Propheten siehe unten.

[1] Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel II, S. 56ff., vgl. desselben: Die messianische Hoffnung i. Psalter, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2. Jahrgang, Heft 5, S. 412 und Smend, Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 1882. Ueber die Genesis des Judenthums, S. 94.

Sogar den Heiden gegenüber wurde der messianische Charakter des Gesetzes hervorgehoben Sibyllinische Weissagungen, Buch III, 734ff. (citirt nach der Ausgabe von Friedlieb: Die Sibyllinischen Weissagungen, vollständig gesammelt v. J. H. Friedlieb 1852).

nicht zu allen Zeiten mit gleicher Intensität unter den messianischen Gesichtspunct gerückt wurde.

Die segensreiche erziehliche Wirkung der Thora kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Auch manche ihrer Bestimmungen, die Jesus später auf das energischste bekämpft hat, haben zeitweilig eine segensreiche Wirkung ausgeübt. Ihre nachtheiligen Folgen liegen aber nicht minder auf der Hand. In der prophetischen Periode konnte sich das sittliche Streben noch individuell gestalten. In dem Maasse, als ein inspirirter Buchstabe Macht gewann, trat eine immer grössere Gleichförmigkeit des sittlichen Handelns ein, damit aber auch eine Erstarrung der Sittlichkeit und eine Veräusserlichung derselben, denn der pünktliche Gebrauch des unfehlbaren Mittels konnte, wenn auch nicht in der Theorie, so doch in der Praxis, das ernsthafte Wollen des Zweckes ersetzen.

Das Gesetz ist eine Gemeinschaftsordnung, welche das Leben des Volkes Israel im Sinne der prophetischen Predigt zu regeln unternimmt. Dieselbe sucht durch Geltendmachung der Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit unmittelbar zu beglücken, sie wurde aber auch, und das ist die religiös bedeutsame Seite an ihr, als Mittel der Vorbereitung zukünftiger göttlicher Heilsoffenbarungen betrachtet. Sowohl die ethisch-socialen Normen als die cultischen werden nach dieser Richtung hin gewerthet. Eine ganz besondere Beachtung verdienen diejenigen Vorschriften, welche man als asketische zu bezeichnen berechtigt ist, ich meine die Reinheits- und Speisegebote. Welches auch ihr ursprünglicher Sinn gewesen sein mag, ihre Bedeutung wurde immer mehr die, Israel zu einem abgesonderten Volke zu machen, seine Absonderung von den übrigen Nationen in greifbarer Weise darzustellen. Es brach sich allmählig eine Anschauungsweise Bahn, die eine gewisse Aehnlichkeit hat mit derjenigen, auf welche im Mittelalter die Theorie von der Ueberordnung des geistlichen Standes über den weltlichen erbaut wurde. Der geistliche Stand galt als ein der Welt entnommener, gerade

auf diese seine Weltflucht aber gründeten sich seine Ansprüche auf Weltherrschaft. Israel flieht, zwar nicht die Welt, aber doch die Berührung mit den Heiden, nicht nur um nicht von ihnen befleckt zu werden und ihren Greueln fern zu bleiben, sondern auch um in seiner Heiligkeit eine Anwartschaft auf eine einstige Herrlichkeitsstellung in der Völkerwelt zu besitzen.

Dieser Theil der Thora, ohne ganz aus dem prophetischen Gesichtskreise herauszufallen, liegt doch dem Kerne der prophetischen Verkündigung sehr fern. Die Propheten eiferten und stritten dafür, dass in Israel „das Recht fliesse wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom", dass Wittwen und Waisen nicht unterdrückt werden und der arme Schuldner nicht der Unbarmherzigkeit des reichen Wucherers unterliege. Israel soll durch die That laut in aller Welt verkünden, dass Gott ein Gott des Rechtes und der Liebe ist, es soll kostbare Frucht der Gerechtigkeit bringen, daran hängt sein Heil. Conventionelle, unfruchtbare Bestimmungen stossen die Propheten ab. Und doch, indem sie das Volk als Subject der Religion auffassten und seine Gemeinschaftsordnung als ein Mittel, religiöses Heil zu erlangen, haben sie es mit verschuldet, dass im Gesetze eine äusserliche, in steifen Formen sich bewegende Sittlichkeit mit der fruchtbaren Ausübung der Gottes- und Nächstenliebe in Concurrenz trat.

Das Gesetz wurde allgemein als Gabe Gottes betrachtet. Diese Anschauung wurde von der israelitischen Frömmigkeit vorwiegend in dem eben entwickelten Sinne verstanden, nämlich dass man im Gesetze den rechten Weg zum messianischen Heile besitze. Sie war aber auch noch einer anderen Auslegung fähig. Das Gesetz konnte selbst als höchste Heilsgabe betrachtet werden. Besass Israel nicht in ihm eine es vor allen Völkern auszeichnende Gotteserkenntniss, und damit gleichsam Gott selbst, besass es nicht unendlich segensreiche Willensäusserungen seines Gottes in den Vorschriften der Thora? Unzweifelhaft ist in ruhigeren Zeiten, in denen

man weniger an die Zukunft dachte, dieser Gesichtspunkt stark hervorgetreten. Wo er aber vorherrschend wurde, da musste er einer rationalistisch-universalistischen Betrachtung des Gesetzes den Weg bahnen. Sobald das Gesetz mehr oder weniger auf sich selbst gestellt wurde [1], musste naturgemäss seine Vernünftigkeit, seine praktische Verwendbarkeit vornehmlich in's Auge gefasst werden, diejenige Seite an ihm, kraft deren es dem vernünftigen Menschen unmittelbar einleuchtet, denn durch diese allgemein menschliche Seite wirkte es anziehend und praktisch segensreich. Innerhalb dieses Gedankenkreises verflüchtigt sich nothwendig die messianische Erwartung oder tritt doch in den Hintergrund, die Ethik ihrerseits verliert ihren messianischen Character und kann sich eher nach der Seite der Vernünftigkeit und Nützlichkeit hin orientiren, sowie auch die individuelle Ausgestaltung des sittlichen Lebens mit besonderem Interesse in's Auge fassen. Diese Anschauungsweise gehört vorwiegend dem Gebiete des hellenistischen Judenthums an, welches ja gerade auf dem Boden seines monotheistischen, durch eine Fülle von weisen und humanen Vorschriften ausgezeichneten Gesetzes mit anderen Nationen und ihrer Weisheit Fühlung suchte und fand. Aber auch auf palästinensischem Boden ist sie vertreten in der Chokmalitteratur, deren hellenistische Beeinflussung ja übrigens auf der Hand liegt.

Jedoch die Ereignisse sorgten dafür, dass im palästinensischen Judenthum diese Richtung nicht vorherrschend wurde. Die nachexilische Gemeinde fühlte sich von dem gewaltigen Gewoge des Völkerlebens nicht, wie die Diaspora, angeregt und gefördert, vielmehr stets fremdartig berührt. Auch eine verhältnissmässig milde Fremdherrschaft, wie die persische und ägyptische gewesen zu sein scheinen, wurde doch als harter Druck empfunden. Ein friedliches Stillleben im ruhigen Genusse des Gesetzes war dem geknechteten

---

[1] Vgl. hierzu, was Ewald, Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, S. 736f. vom Deuteronomium sagt.

Volke von Jerusalem selten vergönnt. Kein Wunder, dass der Blick der Frommen sich immer von Neuem dem zukünftigen Heilszustande zuwendete, den die Propheten verheissen hatten und dass das Gesetz vorwiegend als Stützpunkt dieser Hoffnung in Betracht kam. Seine Gesetzestreue war Israels Trost [1]. Sein Gesetz sonderte es ja als ein heiliges Volk von den übrigen Völkern ab, wie sollte es dauernd verurtheilt bleiben, unter ihrem Joche zu seufzen! Auf diesem Standpunkte wurde zunächst nicht aufgesucht, wiefern das Gesetz Israel mit den übrigen Völkern verband, sondern im Gegentheile, wiefern es das auserwählte Volk von den übrigen Nationen trennte. Das am schroffsten trennende, also gerade das statutarische und asketische Element, wurde besonders willkommen geheissen.

So verschieden aber auch die beiden eben gekennzeichneten Standpunkte sind, sie verbanden sich doch auf's engste mit einander. Die rationalistische Betrachtungsweise vermischte sich mit der religiösen und verstärkte sie. Auch für den messianisch gestimmten Frommen ist das Gesetz universelle Weisheit, und je gewisser Israel ist, gerade das zu besitzen, was eigentlich alle haben sollten, worum es alle beneiden müssen, sobald sie es kennen, desto natürlicher erscheint es auch, dass dies Volk nicht geknechtet werde, sondern herrsche.

Es ist von grosser Wichtigkeit, dies rationalistische Element in der jüdischen Betrachtung der Religion und Ethik

---

[1] Davon zeugt ganz besonders der Psalter vgl. namentlich Ps 18_{21}ff. und dazu den Commentar v. Baethgen: Die Psalmen übersetzt und erklärt, Göttingen 1892, Ps 26 34 37 64_{11} 69_{37} 84_{12} 94_{12-16} 125. Neben dem Vertrauen auf die in der Befolgung des Gesetzes sich äussernden Gerechtigkeit, geht allerdings Sündengefühl und Verlangen nach Vergebung her, allein, wenn auch Israel keine absolute Gerechtigkeit sich beimessen darf (vgl. Ps 143_{2}), so doch eine relative gegenüber der Völkerwelt. Ueber den Charakter der Psalmen als Gemeindelieder s. Smend, Ztschr. für altt. Wissenschaft, 1888, S. 49ff. über ihren messianischen Charakter, Stade in der S. 12 citirten Abhandlung.

richtig zu erfassen. Es geht auf die Propheten zurück. In ihrer Polemik gegen das Heidenthum appelliren[1] sie oft an die Vernunft. Die Natur offenbart ihnen schon Gott, die Heiden sind verblendet, dass sie ihn nicht aus der Schöpfung erkennen. Diese Betrachtungsweise übertrug[2] sich dann später auf das Gesetz, auf seinen monotheistischen Character, auf seine sittlichen Grundordnungen. Aber auch die übrigen Theile der Thora wurden dieser Beurtheilungsweise unterstellt. Wir finden dieselbe in den Psalmen, in den Apocryphen bis in die Apocalypsen hinein. Sie äussert sich besonders häufig in Vergleichungen[3] zwischen den sittlichen und den Naturgesetzen. Dieselben beziehen sich allerdings oft nur auf die Unerschütterlichkeit der sittlichen Gebote, aber bisweilen gehen sie noch weiter, das tertium comparationis ist wenigstens mit die unmittelbare Evidenz.

Folge dieser rationalistischen Werthung der Thora[4] ist einerseits ihre Unwandelbarkeit zu verstärken — Alles in ihr ist ewige, unveränderliche Weisheit — andererseits aber, wie bemerkt, die Herrschaftsansprüche Israels zu erhöhen. Das weiseste Volk, ist es nicht ganz natürlich dazu berufen, auch äusserlich verherrlicht zu werden!

Wir bemerkten oben[5], dass das messianische Heilsgut

---

[1] Vgl. bes. Jer 10 Jes 40_{18}ff. 44_{9}ff. vgl. Sap. Sal. 13_{1}ff., Bar. $3_{27\ 28}$.

[2] Vgl. bes. Ps 119 namentlich V. $_{98}$, Sirach 21_{8}ff. und die Bezeichnung des Gesetzes als sapientia und intelligentia in der Apocalypse des Baruch z. B. 38_{3} 48_{24} 51_{3} u. passim. Henoch 99_{2}, vgl. Bloch, Die Ethik der Halacha, Budapest 1886, S. 62f.

[3] Vgl. bes. Henoch 5 u. 59.

[4] Auf dieser beruht vornehmlich die Ueberzeugung der Juden, dass sie das weiseste Volk seien. Vgl. die Anekdote aus Sanhedrin, 104, die einen Heiden ausrufen lässt: „Gelobt sei Gott, der die Nachkommen Abrahams vor allen Völkern auserwählt und ihnen Weisheit verliehen hat". Ehrmann: Aus Palästina und Babylon, Wien 1880, S. 100f. Vgl. auch Kayser, Theologie des alten Testamentes, herausgegeben v. K. Marti, Strassburg 1894, S. 282f.

[5] Siehe S. 6f.

der Propheten einen Complex darstelle. In dem Genusse äusserer Güter, zu denen Macht und Herrschaft des Volkes wesentlich gehört, sollte ja Israel seinen Gott völlig erfassen, im Besitze seines Gottes ruhen. Diese Betrachtungsweise bleibt natürlich in der Periode der Nomokratie in voller Geltung.

Die Gesetzesübung zielt in letzter Instanz darauf hinaus, den befehlenden Gott, dem man treu gehorcht, als einen gnädigen in seinen Hulderweisen zu geniessen. Auch hier bedingt ein niederes Gut ein höheres. Innigere Gemüther mochten in erster Linie nach dem letzteren ausschauen, weniger tiefe dagegen das erstere vornehmlich im Auge haben. Die Einmischung eines rationalistischen Elementes in die Werthschätzung des Gesetzes war nicht geeignet, jene ideale, religiöse Seite der Zukunftshoffnung zu entwickeln, vielmehr im Gegentheil ihren Schwung zu hemmen, sie an die Erde zu fesseln. Je mehr das Gesetz als eine irdische Macht aufgefasst wurde, die geistige Herrschaft beanspruchen darf, desto mehr musste auch materielle Herrschaft als Hauptfrucht der Gesetzeserfüllung in den Gesichtskreis der messianisch gestimmten Frommen treten.

Das Gesetz, wenn wir es unter dem höchsten Gesichtspunkte betrachten, stellt sich uns also dar als messianische Heilsordnung. Es ist durch und durch religiös-rechtliches Gemeinschaftsgesetz und ordnet die Individualethik durchaus der Socialethik unter. Indem es letztere vom Begriff des liebenden und gerechten Gottes aus entwickelt, erhebt es sich in gewissen Punkten über Alles, was das Alterthum an ethischen Erkenntnissen und gesellschaftlichen Ordnungen hervorgebracht hat. Betrachten wir es aber seinem messianischen Character nach, so müssen wir sagen, dass es weit weniger als die Verkünkigung der Propheten geeignet ist, eine eigentlich religiöse Gestaltung der Zukunftshoffnungen Israels zu begünstigen.

C. Die Periode der Apocalyptik.

Nachdem wir die beiden Hauptfactoren, die das sittliche Leben und Denken Israels bestimmt haben, in Bezug

auf das Verhältniss geprüft, welches sie zwischen Messianismus und Ethik statuiren, kommen wir zu derjenigen Periode, in welcher sich recht eigentlich, auf dem ethischen Gebiete, der Knoten geschürzt hat, vor dessen Lösung Jesus sich gestellt sah.

Mit der syrischen Religionsnoth und dem darauf folgenden Maccabäeraufstande beginnt nicht nur für die politische, sondern auch für die religiöse Geschichte Israels eine neue Epoche. Erst erfolgte ein mächtiger geistiger Ansturm des Heidenthums gegen die väterlichen Ueberlieferungen. Derselbe trieb die Frommen dazu, sich unter der Fahne des Gesetzes enger aneinander anzuschliessen. Dann versuchte Antiochus Epiphanes mit roher Gewalt Hand anzulegen an die höchsten Heiligthümer der jüdischen Nation, rief aber dadurch einen Aufstand hervor, der Israel auf ein Jahrhundert wieder zu einem selbständigen Gemeinwesen machte. Die Partei der Gesetzesstrengen[1] nahm Anfangs an der nationalen Erhebung Theil, zog sich aber bald von derselben zurück, um eine immer mehr feindselige Stellung gegen die Maccabäerherrschaft einzunehmen. Die Haltung der Chasidäer-Pharisäer gegenüber den Machthabern aus dem Geschlechte der Mattatias und ihren politischen Erfolgen, ist ein deutlicher Beweis davon, wie sehr die Erfüllung der Zukunftserwartungen ein religiöses Bedürfniss befriedigen sollte. Sieg und Glanz ohne strenge Beobachtung des Gesetzes mochte zwar dem Nationalstolz schmeicheln, die Heilsoffenbarung Gottes aber konnten die Eiferer für das Gesetz in der durch die Maccabäer hervorgerufenen Machtentfaltung Israels nicht erblicken. Sie mochte ihnen wohl eher als ein Verzicht, von Seiten des Volkes und seiner neuen Führer, auf die messianische Hoffnung erscheinen und trug mächtig dazu bei, sie dem politischen Leben zu entfremden, sie zur abgeschlossenen Secte, der verachteten Menge der Amhaarez gegenüber, zu machen.

---

[1] Vgl. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Greifswald 1874.

In den heissesten Stunden der Verfolgungszeit hatte das Buch Daniel die Blicke der Frommen aufwärts gelenkt zu einer oberen Welt. Das messianische Heilsgut schien damals dem Volke ferner gerückt als je und doch wurde es gerade damals ungestümer begehrt als in ruhigeren Zeiten. Da lässt es die Weissagung Daniels aus der unmittelbaren Gottesnähe als ein Fertiges plötzlich in wunderbarer Weise herniedersteigen. Auf jene obere Welt, aus der sie nunmehr das Heil erwarten, blieben von da ab die Blicke der messianisch Gesinnten in Israel gerichtet. Nicht als wäre die altprophetische Gestalt der Zukunftshoffnung, welche das Anbrechen der Heilszeit auch von der Wunderhand Gottes erwartet, aber doch in den Formen des irdischen Geschehens, auf einmal verschwunden, aber sie ist überboten; das Licht, mit welchem die Propheten die Zukunft beleuchteten, ist überstrahlt durch den geheimnissvollen, fast zauberhaften Glanz der neuen Erwartung.

Ein besonders bedeutsames Moment an derselben tritt darin hervor, dass nicht mehr bloss das Volk eine Zukunft zu erwarten hat, sondern auch der Einzelne. Daniel verkündet eine allgemeine Auferstehung der Einen zur Beseeligung, der Andern zum Gericht. Eine Verkündigung von gewaltiger Tragweite, deren Inhalt sehr bald allgemeinen Eingang[1] in die frommen Kreise gefunden zu haben scheint.

Zwei neue Grössen treten also in dieser Zeit in die Gedankenwelt Israels ein: die jenseitige Welt und das jenseitige individuelle Heil durch die Auferstehung der Todten. Es versteht sich von selbst, dass zunächst nur der religiös lebendige Theil der Nation sich diese neuen religiösen Erkenntnisse zu eigen machte.

Zur Lösung des Problems, welches uns beschäftigt, haben wir nun, angesichts dieser Bereicherung des Ideenkreises der Frommen Israels, die doppelte Frage zu stellen: 1. Hat dieselbe eine wirkliche Veränderung in der religiös-

[1] Dass der Auferstehungsgedanke den Psalmen Salomos fremd sei, scheint mir durch Kabisch doch nicht bewiesen. S. Kabisch, Das IV. Buch Esra, nach seinen Quellen untersucht, S. 167f.

sittlichen Auffassung des höchsten Gutes zur Folge gehabt? 2. Ist durch dieselbe die Auffassung des Heilsweges eine neue geworden?

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint es, als sei die erste Frage unbedingt zu bejahen, als habe die, durch das Buch Daniel eröffnete, apocalyptische Richtung eine vollkommene Revolution in den Zukunftshoffnungen Israels hervorgerufen. Bisher war ein irdischer Macht- und Glückszustand des Volkes Gegenstand der Heilserwartung, jetzt tritt an die Stelle desselben etwas durchaus verschiedenes. Diese irdische Welt soll in die himmlische absorbirt werden und mitsammt der Menschheit gewissermassen eine metaphysische Transsubstantiation durchmachen. Hat sich nicht der religiöse Horizont der messianischen Frommen durch diese gänzliche Umwandlung ihrer Hoffnungen so erweitert, dass man von einer wirklichen Neugestaltung ihres religiösen Glaubens zu sprechen berechtigt ist? Indessen bei näherem Eingehen auf die Thatsachen gelangt man zu einem wesentlich verschiedenen Urtheil.

Erstens ist nochmals darauf hinzuweisen, dass die altprophetische Erwartung eines Herrlichkeitsreiches irdischer Art nicht verschwindet. Sie ist namentlich vertreten im Psalterium Salomonis. Noch mehr: auch da, wo, wie Daniel und Assumptio Mosis X, das Zukunftsreich offenbar als ein aus einer höheren Welt herniedersteigendes erscheint, ist doch seine Natur etwas zwischen Himmlischem und Irdischem schwankendes. Jedenfalls kommt es in erster Linie in Betracht, eben als ein Reich, dessen Eintreten den Abschluss der Völkergeschichte bringt. Der Glaube der jüdischen Frommen hatte eben nur im Drange der Noth, um die Jahrhunderte hindurch festgehaltenen Hoffnungen Israels nicht preisgeben zu müssen, in das Jenseits hinübergegriffen. Es handelte sich zunächst nur darum, über den Grenzen des Diesseits Raum zu finden für das, was man bisher im Diesseits selbst erwartet hatte, Diesseitshoffnungen in eine andere Welt hinein zu projiciren.

Dennoch ist es gewiss, dass sich das religiöse Denken

des frommen Israels zur Idee eines total veränderten Weltzustandes erhob; wie ihn namentlich die Apocalypsen Esra IV und Baruch verkünden[1]. In diesen Schriften ist das irdische

[1] Diese beiden Apokalypsen sind neuerdings Gegenstand einer eingehenden kritischen Untersuchung geworden. S. Richard Kabisch, Das IV. Buch Esra nach seinen Quellen untersucht, Göttingen 1889, und Jahrb. für prot. Theol. 1891, Heft 1. Vgl. dazu Ders.: Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhang mit dem Gesammtbegriffe des Paulinismus, Göttingen 1893, S. 184, Anm. 1. Dagegen Gunkel, Theol. Litteraturzeitung 1891, S. 5ff. Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu, S. 38ff.

Es lässt sich nicht leugnen, dass durch Kabisch's Forschungen die Einheitlichkeit dieser beiden Apokalypsen problematisch geworden ist. Nicht sowohl, weil er zwei Gedankenkreise in denselben nachweist, diese waren für das jüdische Bewusstsein nicht unvereinbar, sondern weil er auf Unebenheiten in der Composition beider Schriften aufmerksam macht, die sich zwar zum Theil erklären lassen, zum Theil aber räthselhaft bleiben. Man kann sich der Einsicht kaum verschliessen, dass z. B. in der Wolkenvision im Buche Baruch das messianische Reich noch zur Zeit des zweiten Tempels kommen soll, welchen C. 68 vorhanden ist und dessen Zerstörung in den drei folgenden Capiteln nicht berichtet wird, während anderswo die Zerstörung desselben vorausgesetzt wird. Aehnlich verhält es sich Esra 4. Indess diese Quellenscheidung ist für unsere Frage von untergeordneter Bedeutung. Vielmehr fällt für uns die Thatsache ins Gewicht, dass so verschiedene Anschauungen wie diejenigen, welche diese beiden Schriften in sich bergen, sei es nun von einem Verfasser. oder von einem Compilator, combinirt werden konnten: einerseits die Hoffnung auf ein irdisches Messiasreich, andererseits die auf eine totale Weltumwandlung, einerseits die Idee allgemeiner Sündhaftigkeit aller Menschen, andererseits der unerschütterliche Anspruch Israels auf Weltherrschaft, auf Grund seines Gesetzes. Die Meinung K.'s, der in seiner Quelle S. die Theorie findet: der Mensch habe ein von Natur böses Herz, könne das Gesetz nicht halten, müsse vielmehr durch Eingiessung des Lichtstoffes des Gesetzes, dem er gläubig sein Herz öffnet, also ethisch und chemisch zugleich, zur Theilnahme an der Palingenesie vorbereitet werden, ist sicherlich das Product einer durchaus extravaganten Exegese, und völlig in den Text eingetragen. Trotzdem gebührt K. das Verdienst, darauf aufmerksam gemacht zu haben, wie die Reflexion auf das Heil des Einzelnen eine gewaltige Bewegung in die jüdische Theologie gebracht hat. Die Frage scheint doch agitirt worden zu sein, ob nicht die erwartete Palingenesie ihre ethische und psychologische Seite habe, und vielleicht auch ob die

Messiasreich — bei Esra in ziemlich verblasster Gestalt auftretend, bei Baruch in lebendigeren Farben geschildert — nur eine Vorstufe auf dem Wege der Entwickelung zur eigentlichen Endzeit hin. Diese bringt eine völlige Umwandlung der irdischen Daseinsformen in himmlische.

Ganz besonders aber wo die Heilszukunft der einzelnen Seele in Betracht gezogen wurde, musste eine bisher unbekannte Betrachtungsweise eintreten, die geeignet war, auch die Ethik zu afficiren. Der einzelne Mensch hatte ja jetzt ein ewiges Ziel vor sich, die Erlangung eines mit allem Irdischen incommensurabeln himmlischen Glücks, zu sein wie die Engel Gottes (Marcus 12 25), steht ihm bevor. Wie Himmel und Erde, so wird jeder einzelne Fromme eine Palingenesie erleben.

Musste vor einer so gewaltigen Perspective nicht die Idee der Nation und ihres Triumphes — eine Idee, die doch ganz dem Diesseits angehört — verblassen? Lag nicht in

---

Beobachtung des Gesetzes das vollgenügende Mittel sei, um das jenseitige Heil zu erlangen. Im Zusammenhang mit diesem Ideenkreis wurde dann auch der Sündenfallsbericht ernsthafter theologisch verwerthet, obwohl bei Esra 4 und Baruch mit wenig Sicherheit (vgl. die Zusammenstellung bei Schürer, Geschichte des jüd. Volkes, Leipzig 1886, S. 642f.); und die Welt als ein mundus corruptionis um der Sünde willen betrachtet. Allein dass diese Theologumena in Werke hinein verflochten werden konnten, die, wie die genannten Apocalypsen, doch keinen anderen Zweck haben als die endliche Verherrlichung Israels auf Grund seiner Gesetzestreue zu proclamiren, beweist, dass der eben berührte Gedankenkreis, der, wie bemerkt, von der Reflexion auf das individuelle Heil ausgeht, doch nicht dominirend wurde, sondern nur eine untergeordnete Stellung im Ganzen der jüdischen Theologie einnahm. Das Heil Israels als Volkes blieb die grosse Hauptsache. Dadurch wurde aber jene ethisch-psychologische Wirkung der Heilserwartung zurückgedrängt.

Man lese nur IV. Esra im Zusammenhang, und man wird erkennen, wie die berührten Elemente theologischer und ethischer Einsicht sich zu dem eigentlichen Zweck der ganzen Apokalyptik spröde verhalten. Man bekommt den Eindruck als solle am Ende durch den Hinweis auf die Sünde Adams nur die Sünde Israels entschuldigt und erklärt werden. Ein geringer Ertrag für eine theologische Betrachtung, die geeignet war, das Ganze des messianischen Systems in seinen Grundfesten zu erschüttern. Vgl. bes. III 26 35.

der grossartigen Erwartung der Palingenesi, wenn sie wirklich religiös erfasst wurde, der Begriff eines Heilsgutes, unendlich erhaben über Alles, was man bisher gehofft, zugleich aber so innerlich, dass zunächst nicht eine Gemeinschaft von Menschen, sondern nur die einzelne Seele zum Empfang desselben sich bereiten konnte? Musste nicht diese Erwartung eine psychologisch-ethische Wendung erhalten, die dem sittlichen Leben und Streben ganz neue Bahnen wies?

Ein solcher Gedankengang ist von unserem Standpunkte aus durchaus natürlich. Dem Spätjudenthum blieb er fremd. Wollen wir diese Erscheinung verstehen, wollen wir uns klar machen, warum die im metaphysischen Sinne neue Auffassung des Heilsgutes nicht auch eine im religiös-ethischen Sinne neue wurde, so müssen wir, von dem uns geläufigen Gedankenkreise völlig absehend, uns ganz in die Art und Weise hinein versetzen, wie die Frommen Israels damals die jenseitige Welt auffassten.

Es war dem Volke Israel selbstverständlich immer bewusst gewesen, dass es eine obere Welt gebe, die Welt, in der die Cherubim und Seraphim in Gottes Nähe wohnen, in die Henoch und Elias hineinversetzt wurden. Aber diese Welt war religiös nicht in Betracht gezogen worden. Im Diesseits erwartete man Gottes Heilsoffenbarung. Nicht der Gegensatz von Diesseits und Jenseits beherrscht die Verkündigung der Propheten und die ganze messianische Ideenwelt, sondern der von Gegenwart und Zukunft. Und so blieb es auch, als die messianische Frömmigkeit sich gedrängt sah, aus der Noth Israels heraus aufwärts zu blicken zu höheren Sphären. Die jenseitige Welt kam ihr nicht sowohl in Betracht als eine Welt, welche *ist*, sondern vielmehr als eine Welt, welche *kommt*; sie ist ihr eine geschichtliche Grösse, und desshalb, so total verschieden von der Erfahrungswelt sie auch beschrieben wird, wird sie doch hinabgezogen in's Diesseits, in dem ja die Geschichte sich abspielt. Was sie bringt, ist doch in erster Linie der Abschluss des grossen Geschichtsdramas, das sich zwischen der Gemeinde der Frommen und der Völkerwelt abspielt, darum

geht sie auch in erster Linie die grossen Factoren der Geschichte, die Völker an, die Einzelnen kommen auch ihr gegenüber nur in zweiter Linie in Betracht. Die Betrachtung des Jenseits, wie sie der spätjüdischen Frömmigkeit eigen ist, entwerthet, im Grunde genommen, die diesseitige Welt nicht, sie entwerthet nur die Gegenwart, die ja, in Folge göttlicher Fügung, gerade weil sie unmittelbar der Heilszeit voraufgeht, besonders trübe ist. Die erwartete himmlische Welt wird zwar, auf den höchsten Höhen der apocalyptischen Hoffnung, als eine von der irdischen toto genere verschiedene dargestellt, allein in Wahrheit erhebt sie sich doch nicht innerlich über diese letztere mit ihren Kämpfen und Gegensätzen, denn der ganze Zweck ihres Eintretens ist ja nur, dieselben zu einem gerechten Austrage zu bringen.

Der tiefste Grund dieser innerlichen Diesseitigkeit, die so laut auch aus den glanzvollsten Schilderungen der apocalyptischen Litteratur heraustönt, neben äusserlicher Jenseitigkeit, liegt in der Gotteserfahrung Israels. Als der Gott der Geschichte war Jahveh seinem Volke aufgegangen, in den Ereignissen des Völkerlebens hatte es ihn immer wieder erkannt. Desshalb erwartete man seine Heilsoffenbarung, im vollkommenen Sinne des Wortes, von der Zukunft, desshalb betrachtete man das Volk als Träger des höchsten Heilsgutes, und dieses gestaltete sich dementsprechend zu einem vorwiegend äusserlichen.

Das Spätjudenthum hat die Gotteserfahrung des alten Israel durch keine neue, innerlichere ersetzt[1]. Desshalb ist

[1] Besonders charakteristisch für die Jenseitsidee der Juden ist der Begriff der Präexistenz. Ihr Jenseits ist ganz bevölkert mit Realitäten, Messias, neues Jerusalem, neuer Tempel u. s. w., die ihre Bedeutung darin haben, dass sie einst herniedersteigen sollen, um die Entwickelung des Diesseits abzuschliessen, also im Grunde doch irdische Realitäten sind. Man kann sagen: die Präexistenzidee bedeutet die Vergeschichtlichung des Jenseits, und kraft einer solchen kommt dasselbe für den messianischen Gedankenkreis überhaupt in Betracht. Wie auch der Präexistenzgedanke entstanden sein mag (vgl. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu, Strassburg 1892, S. 89ff.), er

ihm auch das Jenseits nichts anderes, im Grunde, als eine geschichtliche Grösse, desshalb bleibt seine ganze Metaphysik religiös unfruchtbar, sein höchstes Heilsgut auch in neuem Gewande doch in letzter Instanz ein weltförmiges. Hätte sich die Gotteserfahrung des Spätjudenthums verinnerlicht, sich entschieden losgelöst von der Betrachtung der Geschichte, so hätte ihm auch das Jenseits zu einer wirklich überweltlichen Grösse werden können. Dieser gegenüber wäre die Idee der Nation, der Gemeinschaft zurückgetreten, die Seele des Einzelnen dagegen in den Vordergrund gerückt, denn ein wahrhaft überirdisches Heilsgut kann ja nur den inneren Menschen zum Träger haben, welcher allein sich in eine ihm adäquate Verfassung zu versetzen vermag.

Es ist wahrscheinlich, dass unter der Einwirkung der veränderten Zukunftshoffnungen sich im Schoosse des Spätjudenthums eine mystische Richtung[1] herausarbeitete, die sich dadurch charakterisirte, dass sie in erster Linie das jenseitige Heil des Einzelnen ins Auge fasste. Von diesem Standpunkte aus musste sich der Gegensatz von Diesseits und Jenseits vertiefen, und die theologische Speculation wie auch das ethische Denken und Streben in wirklich fruchtbarer Weise anregen. Allein diese Richtung kann nur ein Stillleben geführt haben, während die eigentlich messianische, zu der sie im Gegensatze steht, das geistige Leben Israels beherrschte.

---

gewann für das praktisch-religiöse Interesse des frommen Judenthums den Sinn, dass das Jenseits gleichsam der Bergungsort aller für die diesseitige Entwickelung wichtige Realitäten sei. Er ordnet, wenn man ihn seinem wahren Gehalte nach prüft, das Interesse für das Jenseits ganz dem Interesse für das Diesseits unter.

[1] Aus diesen mögen Gedanken stammen, wie sie Paulus I Cor 10 4 ausspricht. Vgl. auch die von Spitta: Aus dem Urchristenthum, S. 278f. angeführten Stellen, und Testamenta XII Patriarcharum, Test. Levi, 2, wo der Messias u. A. auch ἀμπελών genannt wird. Es ist charakteristisch für die Apokalyptik, dass sich eine ganz ähnliche Bezeichnung desselben, die als vitis nämlich, in die Cedernvision Baruch 36 verirrt hat, obwohl sie sicher aus einem anderen Gedankenkreise stammt. Jedenfalls scheint neben der Hoffnung auf das Heil des Volkes, den Triumph Israels, auch ein Schwelgen im Gedanken an

Man spricht viel von den transcendenten Zukunftshoffnungen jener Zeit. Die obigen Ausführungen möchten gezeigt haben, was unter dieser Transcendenz eigentlich zu verstehen ist, wie sie vom religiös-sitllichen Standpunkte aus betrachtet im Grunde nicht weiter führt in der Auffassung des höchsten Gutes.

Der Unterschied zwischen der apocalyptischen Betrachtungsweise und der älteren prophetischen ist im Grunde nur der, dass nunmehr die Gegenwart völlig entwerthet ist. Bei den Propheten soll die Zukunft sich doch aus ihr heraus entwickeln, so sehr sie auch ihr Eintreten als ein wunderbares schildern. Bei den Apocalyptikern kommt sie ganz ex abrupto, ohne sich an die vorhergehende Entwickelung anzuschliessen.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Vergleich zwischen der Apocalyptik und der älteren Prophetie. Smend[1] hat in treffender Weise den Unterschied zwischen beiden darin gefunden, dass die Propheten es mit einem ungehorsamen Volke zu thun hatten und desshalb zunächst Israels Untergang erwarteten, erst nach einer furchtbaren Catastrophe das Heil, die Apocalyptiker dagegen einem gesetzestreuen, rechtbeschaffenen Volke gegenüberstanden und desshalb sich das über Israel hereinbrechende Unheil mühsam, mehr oder weniger künstlich erklären müssen und der Wirklichkeit zum Trotz behaupten, das nationale Heil stehe vor der Thür.

Also mit anderen Worten, für die Propheten gab es noch eine längere geschichtliche Entwickelung, die Apocalyptiker glauben am Ziele derselben zu stehen. Für die Propheten hat die Gemeinde der Frommen noch irdische Aufgaben zu erfüllen, eine Reihe irdischer Schicksale durchzumachen, für die Apocalyptiker ist die Gegenwart bedeu-

---

das persönliche zukünftige Heil, in Vereinigung mit dem Messias und Genuss der himmlischen Welt der jüdischen Frömmigkeit nicht fremd gewesen zu sein, vgl. auch II Kor 12 4.

[1] Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 1885, S. 236., vgl. Stade, Gesch. des Volkes Israel II, S. 210.

tungslos, denn eine alle Verhältnisse umwandelnde Zukunft wird in Bälde eintreten. Damit hängt es zusammen, dass ein Deuterojesajas die Prüfungen Israels so ganz anders religiös zu werthen versteht, als die Apocalyptiker. Sie wissen die Thatsache, dass das Volk der Frommen leiden muss, nur in geringem Maasse religiös zu deuten, sie suchen das Anstössige daran dadurch zu beseitigen, dass sie dieselbe in einen geheimnissvollen Plan Gottes hineinstellen, kraft dessen Israel aus dem Abgrunde der tiefsten Erniedrigung plötzlich die höchsten Höhen der Verherrlichung ersteigen soll. Nur eine untergeordnete Erwägung im Ganzen des apocalyptischen Gedankenkreises ist die, dass ja das Volk, obwohl es das heilige Volk des Gesetzes ist, doch noch sündigt und desshalb Strafe verdient und Läuterung bedarf. Darum ist auch der Bussruf, so breiten Raum er auch, z. B. bei Daniel, einnimmt, nichts der Apocalyptik eigentlich Wesentliches, hat demgemäss auch bei Weitem nicht die Gewalt und Tiefe, die er in der prophetischen Verkündigung besitzt.

Unverkennbar ist auch die Auffassung des höchsten Heilsgutes bei den Apocalyptikern im Grunde eine dürftigere als bei den älteren Propheten. Diese schauen meistens aus der trüben Gegenwart heraus, gleichsam perspectivisch, die Gerechtmachung des Volkes und seine künftige Beseeligung in einem Gesammtbilde zusammen. Dabei tritt es recht lebendig hervor, wie sehr bei ihnen die Gerechtigkeit des Volkes ein wichtiges Moment des Heiles selbst ist, nicht nur ein Mittel, dasselbe zu erlangen. Anders verhält es sich in der Apocalyptik. Das Volk ist gerecht durch Beobachtung des Gesetzes. Es erwartet keine Gerechtmachung mehr, sondern nur noch Machtbesitz[1], äusseren Triumph, darum fehlt es auch den apocalyptischen Zukunftsbildern an jenem religiösen Schwung, welcher diejenigen der Propheten auszeichnet; obwohl mit glühenden Farben gemalt, sind sie grell

[1] Vgl. Berachoth 34: Der Unterschied zwischen der Gegenwart und der Messiaszeit besteht bloss in der Befreiung Israels vom politischen Druck. Ehrmann, Aus Palästina und Babylon, Wien 1880, S. 163.

und eintönig und wenden sich weit mehr an die Phantasie als an das religiöse Gemüth.

In dem Vorhergehenden ist eigentlich die Antwort aut die zweite Frage, die wir stellten: Hat die apocalyptische Zeit einen neuen Heilsweg? schon enthalten. Es ist uns schon klar geworden, dass dieselbe verneinend zu beantworten ist: Sie bedarf keines neuen Heilsweges, eben weil sie kein, im religiösen Sinne des Wortes, neues Heilsgut erstrebt. Indessen ist auf diesen Punkt noch näher einzugehen.

Zunächst ist zu bemerken, dass hier eine Wechselwirkung vorliegt. Das Festhalten am früheren Heilsgute bedingt das Festhalten am früheren Heilswege, aber auch umgekehrt. Israel war sein Gesetz ein Heiligthum[1], es war stolz auf dasselbe, als auf einen Besitz, der es unter allen Völkern auszeichnete. Das Gesetz war seine Weisheit und sein Ruhm. Es ist leicht begreiflich, dass der Gedanke, es könne zur Erlangung des messianischen Heils ungenügend sein, ihm durchaus ferne lag.

Dies Gesetz war aber durch und durch Gemeinschaftsgesetz, Norm für ein irdisches Gemeinwesen. Indem nun Israel, mit diesem Gesetze ausgerüstet, die Pforten einer höheren Welt zu durchschreiten sich vermass, musste es dementsprechend auch das Heilsgut dieser höheren Welt immer wieder vorwiegend so fassen, dass es als Besitz einer Gemeinschaft in Betracht kam, mit andern Worten, die religiöse Seite desselben musste zurücktreten, die äussere Herrlichkeitsseite desselben dagegen in den Vordergrund rücken.

Wir sagten: das Heilsgut Israels blieb in der apocalyptischen Zeit dasselbe. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass damit nur gesagt sein soll, dass es für die religiöse Betrachtungsweise kein höheres ist, dass es doch vorwiegend das Verlangen nach Israels Verherrlichung befriedigen sollte.

[1] Ueber Israels Liebe zum Gesetz vgl. Schultz, Die Beweggründe zum sittlichen Handeln im vorchristlichen Israel. Stud. u. Krit. 1890, S. 1ff. S. besonders S. 56ff.

Abgesehen davon, wurde es natürlich ganz anders aufgefasst als in der früheren Zeit. Der Unterschied liegt, wie schon bemerkt, vorwiegend darin, dass zwischen der Gegenwart und der gehofften Zukunft keine Brücke mehr bestand, dass der Heilszustand so absolut wunderbar gedacht wurde, dass menschliches Thun gar nichts zu demselben beitragen sollte. Es charakterisirt ja die messianische Ethik, dass sie unmittelbar auf Herstellung des höchsten Gutes gerichtet ist. Bei den Propheten war dasselbe so aufgefasst, dass in der That das sittliche Thun der Menschen es, wenn nicht allein, so doch mit herstellen konnte und musste. In der Apocalyptik steht es anders. Das Heil der Endzeit bricht plötzlich als eine himmlische Realität an, der gegenüber alle irdischen Zustände, an denen Menschen mitarbeiten können, werthlos erscheinen müssen. Es liegt auf der Hand, wie solche Erwartungen überhaupt das, was das sittliche Thun des Menschen leisten kann, in seinem Werthe völlig herabsetzen mussten. Die Gegenwart, die gegenwärtige Gestalt des politischen Gemeinwesens Israels und seines socialen Lebens, musste den Frommen in dem Maasse gleichgültig werden, als die messianische Hoffnung sie lebendiger bewegte. Aus dieser Gleichgültigkeit aber musste nothwendig eine Art der Gesetzesbeobachtung sich ergeben, welche dem nächsten Zwecke des Gesetzes, ein durch Gerechtigkeit glückliches Gemeinwesen zu schaffen, ganz abgewandt war. Dieselbe musste gerade diejenigen Theile des Gesetzes bevorzugen, die wir oben als asketische bezeichneten. Es kommt ja für den Einzelnen wie für das Volk als Ganzes vor allen Dingen darauf an, nicht fruchtbare, sondern schwierige Leistungen zu vollbringen und besonders sich abzusondern, um durch Absonderung von der Völkerwelt der einstigen Herrlichkeitsstellung, die Israel verheissen war, theilhaftig zu werden.

So entstand diejenige Tugendübung, die wir in den Evangelien als charakteristisches Merkmal des Pharisäismus finden. Sie war gewiss bei Vielen sehr ernsthaft gemeint, aber im Ganzen musste sie doch eine entsittlichende Wir-

kung ausüben. Eine rein formale Sittlichkeit, die nicht an einem unmittelbar praktischen Ziele ihren Stütz- und Richtpunkt hat, muss mit Nothwendigkeit Hochmuth und Dünkel hervorrufen und führt fast unwiderstehlich zur Heuchelei. Dass sie von ihrem sittlichen Thun nichts wahrhaft Werthvolles, nichts Grosses mehr erwartete, in dieser Welt nämlich, daran krankte jene Zeit, das war die Ursache jener entsetzlichen Entartung des Nomismus, vor die sich Jesus gestellt sah.

Die Beobachtung des Gesetzes hat nur noch zum Zwecke, die Gesetzestreuen würdig zu machen an einem Glückszustande Theil zu nehmen, der jenseits der Grenzen aller Erfahrung liegt.

Nicht mehr Frucht soll das Gesetz bringen, sondern nur noch Lohn erwerben helfen.

Man könnte sich wundern, dass unter solchen Umständen sich nicht eine ausgesprochen asketische Richtung im Schoosse des Judenthums geltend machte. Asketische Neigungen sind auch in der That zu constatiren. Allein was die jüdische Frömmigkeit auf dem Gebiete der Askese geleistet hat, hält keinen Vergleich aus mit dem, was die Geschichte der christlichen Askese uns darbietet. Der Grund dieses Unterschiedes ist leicht zu entdecken. Auf christlichem Boden wurde die Askese auch Gegenstand des Gesetzes, der Vorschrift, aber daneben war sie Sache des Einzelnen, der dieser Welt zu entfliehen suchte und einer höheren gleichgeartet zu werden, durch Abtödtung alles irdischen Begehrens. Ganz anders steht die Sache auf dem Boden des Judenthums. Hier handelt es sich nicht darum, dass sich der Einzelne dieser Welt entziehe, dazu ist, wie wir sahen, das Jenseits viel zu wenig eine religiös-sittliche Grösse, sondern darum, dass das Volk durch Beobachtung gewisser Normen seine Absonderung von den übrigen Völkern bekunde. Das Princip und damit auch die Schranke der jüdischen Askese, ist klar ausgesprochen Apocal. Baruch 48 23 in den Worten: „semper beati erimus saltem in hoc quod non commisti sumus cum gentibus". Sie war nicht eigentlich Einzelaskese, sondern Collectivaskese des Vol-

kes[1], und diese Grenze ist nur in geringemMaasse überschritten worden. Nichts ist charakteristischer für die Ethik des Spätjudenthums als gerade diese Erscheinung. Einerseits wurde das ganze Gesetz mehr oder weniger in asketischer Weise beobachtet, d. h. man dachte bei der Ausübung der Gesetzesvorschriften in erster Linie daran, durch eine Leistung sich ein Verdienst im Blick auf die zukünftige Welt zu erwerben. Auch Vorschriften wie das Sabbatgebot wurden in diesem Sinne, nach ihrer absondernden, belastenden Seite, gewerthet und ausgedeutet[2]. Ein Beweis, dass man vom Gesetz, wenn es wenigstens unter den höchsten religiösen Gesichtspunkt gestellt wurde, eigentlich nichts mehr für die Gegenwart, sondern allein für die Zukunft etwas erwartete. Andererseits aber wollte man von eigentlicher und energischer Weltflucht nichts wissen, weil eben die Zukunftshoffnungen, die man hegte, zu einer solchen kein genügendes Motiv boten.

Suchen wir kurz zusammenzufassen, was sich uns aus unseren bisherigen Untersuchungen ergeben hat.

Wir bemerkten, dass das Heilsgut der Propheten eigentlich einen Complex von Gütern darstelle. In noch höherem Grade gilt dies von dem des Spätjudenthums, und zwar treten hier die eigentlich religiösen Momente, die bei den Propheten so stark ausgeprägt waren, eher zurück. Die messianischen Erwartungen der apocalyptischen Zeit stellen sich uns dar als ein vielgestaltiges schwankendes Gebilde, in dem Himmlisches und Irdisches wirr durcheinander geht. Weil der Verlauf der Geschichte das gehoffte Heil nicht

---

[1] Eine andere Auffassung von der jüdischen Askese siehe bei Baldensperger, „Selbstbewusstsein Jesu", S. 107f.

Vgl. in Betreff von asketischen Neigungen im Judenthum Baldensperger, l. c., S. 109, Anm. 1 und dazu Henoch 108 $_7$. Test. XII. Patr., Test. Isaschar 2. Die Fleischessünden galten den Juden als die heidnischen Sünden κατ' ἐξοχήν, vgl. Sibyll. Weissagungen, B. IV, v. 33 ff. Ueber jüdische Ascese s. auch Riggenbach, die Starken und Schwachen in der römischen Gemeinde. Theol. St. u. Krit. 1893. H. 4. S. 649 ff.

[2] Vgl. hierüber besonders Edersheim, The life and times of Jesus the Messiah, 1884, S. 9ff. 12f.

brachte, griff man hinüber ins Jenseits und liess dadurch eine ganz neue Gedankenwelt in den Gesichtskreis der Frommen treten. Jedoch der Gedanke an die nationale Verherrlichung blieb in demselben das dominirende Motiv. Neben der Reflexion auf die Zukunftsgeschicke des Volkes ging freilich die auf das jenseitige Geschick des Einzelnen her, aber unsicher und untergeordnet. Es fand wohl eine Vertiefung des Jenseitsgedankens von diesem Standpunkte aus statt, allein sie hatte keine Kraft, ethisch zu wirken.

Mit dieser Unsicherheit und Beweglichkeit in der Auffassung des Heilsgutes contrastirt merkwürdig die Sicherheit und Fixität in der Bestimmung des Heilsweges. Das Gesetz ist der allein feste und schliesslich Alles beherrschende Punkt in der Gedankenwelt Israels. Mag nun der Einzelne in's Auge gefasst werden oder das Volk, mag die Heilszeit vom nationalen Standpunkte als Rachezeit über die Feinde Israels oder vom metaphysischen als Zeit der völligen Palingenesie aller Dinge in Betracht gezogen werden, das Gesetz genügt immer; das Gesetz, diese irdische Gemeinschaftsnorm, führt zu Allem.

Man pflegt vom starren Festhalten Israels an seinem Gesetze zu reden, allein täuschen wir uns nicht darüber: Dies Festhalten am Gesetz ist im Grunde doch etwas Grossartiges, ein Zeichen der ganz einzigartigen sittlichen Gesundheit Israels. Die furchtbarsten Schicksalsschläge vermochten es nicht in die Bahn der sittlichen Skepsis zu drängen, eben so wenig aber der Verzicht auf das Diesseits in die der Weltflucht. Israel blieb seinem Genius, seiner historischen Aufgabe treu. Politisch hatte es, seine frommen Kreise wenigstens, die Welt geräumt, theologisch auch gewissermassen, aber seine Ethik räumte die Welt nicht. Indem es an seinem ganzen Gesetze festhielt, fuhr es fort zu proclamiren, dass Gerechtigkeit und Liebe, deren Geltendmachung ja die wahrhaft unsterblichen Theile des Gesetzes intendirten, die Beziehungen der Menschen zu einander beherrschen sollen zum Preise dessen, der seine Sache mit der der Liebe und Gerechtigkeit identificirt hat. Freilich die

Art, wie die Frommen Israels ihr Gesetz ausüben, raubt dieser Verkündigung jede Kraft. Davon, dass ihre Gesetzesbeobachtung einer Aufhebung des Gesetzes eigentlich gleichkommt, haben sie keine Ahnung. Sie merken nicht, dass, indem sie die grossen sittlichen Grundsätze der Gottes- und Nächstenliebe unter einem Wust von leeren Formen begraben, sie ihr Gesetz zur Mumie machen, es aus der Reihe der geschichtlichen Grössen, die in umfassendem Maassstab die Welt beeinflussen können, streichen. Israel hält an seinem Gesetze fest, es wird aber auch von seinem Gesetze festgehalten. Dasselbe verzäunt ihm den Weg des sittlichen Fortschrittes, und seine Werthung als messianischer Heilsweg hemmt die Entwickelung der Ethik in der Richtung nach dem sittlichen Individualismus hin.

Nichtsdestoweniger hat Israel durch sein Festhalten am Gesetz der Zukunft mehr vorgearbeitet als durch seine apocalyptischen Erwartungen. Diese mochten ihm momentan Trost gewähren, allein sie entfremdeten ihre Gläubigen der Welt, ohne ihnen wirklich im religiösen Sinne eine neue Welt zu eröffnen.

Wir sagten: es ist ein Zeichen der sittlichen Gesundheit Israels, dass es an seinem Gesetze festhält. Und doch, wenn wir andererseits wieder den Unterschied zwischen dem Ziel betrachten, zu welchem das Gesetz eigentlich führen will und allein führen kann, und dem, zu welchem es die Frommen jener Zeit wollten dienen lassen, so muss uns diese Gesundheitserscheinung selbst fast anormal vorkommen und gewisse Krankheitserscheinungen des sittlichen Lebens würden uns fast natürlicher dünken. Wenn das höchste Heilsgut ein rein zukünftiges ist und zwar ein solches, das über den Grenzen der Erfahrungswelt drüben liegt, wenn das sittliche Wirken der Frommen den Zweck hat, ihnen dies Gut zu verschaffen, warum dann nicht das Mittel dem Zwecke gleichförmig machen und sich entschieden der Weltflucht zuwenden? In der Thatsache, dass Israel diesen Weg nicht betreten hat, kommt einerseits der höchste Vor-

zug seiner Ethik und andererseits die Schranke seines religiösen Erkennens und Empfindens zum Ausdruck.

Es genügt für unseren Zweck, kurz darauf hinzuweisen, dass die Entwickelung der spätjüdischen Messiaserwartung der eben beschriebenen der Auffassung des höchsten Heilsgutes durchaus parallel geht.

Der Messias der älteren Prophetie war vorwiegend eine ethische Idealgestalt. Er incarnirte gleichsam in seiner Person das Heil der gehofften Zukunft nach seinen verschiedenen Seiten hin. Dieser ganz irdische Messias wurde zuletzt in der Apocalyptik — ihren Höhepunkt erreicht diese Umformung in den Bilderreden des Henoch — zu einem präexistenten Himmelswesen. Dass er dadurch an religiös-ethischem Gehalte nichts gewinnt, liegt auf der Hand. Er ist ethisches Ideal, aber durchaus im Sinne der gesetzlichen Frömmigkeit. Es heisst von ihm, „dass in ihm der Geist derer wohnt, die in Gerechtigkeit entschlafen sind“ (Henoch 49 $_3$), also der Geist der treuen Gesetzesfrommen. Er ist, wenn der Ausdruck gestattet ist, der Schutzpatron der Gesetzestreue. Dem entspricht durchaus der Zweck seines einstigen Kommens. Er wird erscheinen, nicht um ein eigentlich religiös höheres Heilsgut zu offenbaren, noch einen höheren Heilsweg, sondern um Gericht zu halten und zwar wesentlich ein Völkergericht[1], in dem die Gemeinde der Gesetzestreuen siegen wird. Von dieser Richtergestalt nicht weit entfernt steht die des Rächers, wie er bei IV. Esra in der Adlervision und bei Baruch in der Cedernvision auftritt. Einerseits erhebt sich also das Bewusstsein Israels zur Idee eines völlig überirdischen Messias, der in ganz jenseitigen erdfernen Regionen zu Hause ist und den Blick seiner Gläubigen zu Sphären erhebt, angesichts derer irdische Hoffnungen und Gedanken durchaus zurücktreten sollten,

[1] Die Bilderreden Henochs sind im Grunde nichts Anderes als grosse Gerichtsschilderungen, in denen die Hoffnung auf den Sieg der Frommen über ihre irdischen Feinde das dominirende Motiv ist, vgl. Henoch 38 53 $_7$ 62 $_{13}$ 63 $_7$.

und andererseits empfindet man es durchaus nicht als etwas mit seinem überirdischen Charakter unvereinbares, dass er schliesslich doch in erster Linie das ganz irdische Gut der Rache Israels an seinen Feinden bringt.

So tritt es auch am Messiasbegriff des Spätjudenthums deutlich hervor, wie wenig sein Jenseits in Wahrheit ein Jenseits ist, im religiös-ethischen Sinne nämlich.

Wie die Geschichte der Heilsideale in jener Zeit, so ist auch die der Messiasidee nicht eigentlich eine Entwickelung, sondern ein Aufeinanderthürmen verschiedener Vorstellungen, die theils einen irdischen Charakter an sich tragen, theils einen überirdischen. Aber die letzteren haben keine Kraft, die ersteren zu überwinden, weil der ganze Jenseitsbegriff des Spätjudenthums der religiösen Basis ermangelt, nicht auf einer Vertiefung des Gottesbegriffes beruht, weil die jenseitige Welt für die apocalyptische Frömmigkeit schliesslich doch nichts Anderes ist als der über den Grenzen der Erfahrungswelt gesuchte Abschluss des Diesseits.

Es ist gewiss von Interesse, den Eintritt der verschiedenen Vorstellungen vom Heilsgut und vom Messias in das geschichtliche Leben zu constatiren, aber wichtiger noch ist es, sich der Resultatlosigkeit dieser ganzen Aufeinanderfolge bewusst zu werden. Dieselbe hat ihren tiefsten Grund nicht in einer ultraconservativen Tendenz der jüdischen Theologie, die kein einmal erfasstes Theologumenon aufzugeben im Stande ist, sondern, wie wir es soeben ausgesprochen, darin, dass die späteren „transcendenten“ Vorstellungen keine innere Kraft haben, die früheren irdischen zu überbieten.

Israel stand, man möchte sagen, zwischen Himmel und Erde. Es erwartete von seiner Gesetzestreue in der Zukunft Alles, in der Gegenwart nichts, oder doch nur Geringes. Es blickte auf das Jenseits und wurde doch nicht jenseitig, es blieb am Diesseits haften und kehrte doch dem Diesseits den Rücken. Jahrhunderte lang hatte der Messianismus, jene eigenthümliche Verbindung von Wirken und Hoffen,

um ein irdisch-religiöses Heilsgut gerungen. Zur Zeit des Auftretens Jesu scheint Israel entfernter als jemals davon, sei es der einen, sei es der anderen Seite desselben theilhaftig zu werden. Seine Zukunftshoffnungen führen uns in eine Traumwelt. Das unterscheidet den Traum von der Hoffnung, dass diese in irgend welcher Weise schon einen Anfang des Besitzes voraussetzt, der Traum dagegen richtet sich auf das, wozu in der Wirklichkeit keine Brücke führt: Israel träumt von Weltherrschaft, und doch fehlt ihm alle und jede Vorbedingung, sie zu erlangen; Israel träumt von einer himmlischen Welt und doch fehlt ihm der himmlische Sinn, der uns hier auf Erden schon zu Bürgern derselben macht. Der Traum, eben weil er keinen Anhalt in irgend einer äusseren oder psychologischen Wirklichkeit hat, ermangelt der Beständigkeit, und so wogten denn auch die verschiedensten Träume in der Seele der Frommen Israels durcheinander, ohne die Kraft zu besitzen, seine Ethik nachdrücklich zu beeinflussen.

Wer diese neu gestalten will, der muss es lehren, entweder ein Gut allein zu begehren: diese Welt — dann muss er als Politiker und Kriegsmann auftreten — oder jene Welt, dann muss er ein Prediger der Weltflucht sein, oder aber das für sein Bewusstsein bisher so unauflösliche Ineinander der sittlichen Güter zu entwirren, eines über alle Anderen zu stellen und die Anderen nach ihrem relativen Werthe zu schätzen, die zwei Dinge zu sondern, die bisher im Messianismus zu einer ununterschiedenen Einheit verknüpft gewesen waren: religiöses Heil und irdisches Heil.

Der bisherige Messianismus barg eigentlich einen doppelten Messianismus in sich: einen irdischen und einen himmlischen, um es kurz auszudrücken. Ist die Zeit gekommen, wo sie rein auseinandertreten werden, um innerlich versöhnt neben einander herzugehen? Wenn ein gotterkorener Retter Israels kommt, was wird er bringen? Eine Reduktion der sittlichen Güter auf eines alle Anderen Verschlingendes oder jene harmonische Hierarchisirung

derselben, zu der es das israelitische Bewusstsein niemals hat bringen können?

Was wird er bringen? so mochte jene Zeit fragen, und die unsrige, die der historischen Gestalt jenes Gotterkorenen gegenübersteht, frägt immer noch: Was hat er im Grunde bringen wollen? Möchte es uns vergönnt sein, zur Beantwortung dieser Frage einen bescheidenen Beitrag zu liefern.

Anmerkung zu Abschnitt I. C.

Die im Vorgehenden vorgetragene Ansicht über die Apocalyptik und ihre Bedeutung für die religiöse Entwicklung Israels steht in so diametralem Gegensatze zu der von Baldensperger in seinem „Selbstbewusstsein Jesu" aufgestellten (Vgl. gegen ihn Hilgenfeld, Ztschr. für wiss. Theol. 1888, IV, jüdische Apocalyptik und Christenthum, Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatze zum Judenthum S. 30 Anm. 1., für ihn, Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz, Göttingen 1893, S. 7. u. Staerk, in der Rencension der angef. Schrift Bousset's in Hilgenfeld's Ztschr. für wiss. Theol. 1893, II, S. 310ff.); dass ich nicht umhin kann mich mit dem Standpunkte dieses verdienstvollen Forschers zusammenhängend auseinander zu setzen.

Seine Ansicht lässt sich folgendermassen zusammenfassen: Er geht aus von dem Gottesbegriffe des Spätjudenthums, den er einen abstracten und deterministischen nennt. Beide Ausdrücke scheinen mir unglücklich gewählt zu sein. Abstract soll wohl so viel heissen als weltfern, also gewissermassen deistisch angehaucht, deterministisch kann man aber doch den Gottesbegriff selber kaum nennen, höchstens die Anschauungsweise betreffs des Handelns Gottes, etwa in dem Sinne, dass dasselbe nach einem festen vorgefassten Plane verlaufe. Jedenfalls ist aber deterministisch kein Gegensatz zu religiös, wie Holsten (Biblisch. theol. Studien IV, Ztschr. für wiss. Theol. 1891, S. 420 f. Anm. 1) mit Recht bemerkt. Wie dem

auch sei, an die Idee dieses fernen, unthätigen Gottes knüpft B. in etwas unsicherer Weise S. 57 den Nomismus an. Man habe nicht mehr an die Bundeszusage Gottes glauben können, und desshalb sich bemüht durch peinliche Gesetzescasuistik das Heil zu verdienen.

Diesem Moralismus gegenüber soll nun die Apocalyptik eine religiöse Reaction darstellen. Zwar trägt sie den deterministischen Charakter des Gottesbegriffes, den sie hervorgerufen hat, selbst an sich, allein sie stillt doch das Sehnen der Seelen nach Gott, sie eröffnet die Aussicht auf Vereinigung mit ihm in der jenseitigen Welt, und das Gesetz mehr oder weniger bei Seite liegend lassend, deutet sie einen andern, besseren Heilsweg an, der im Glauben an die Bundesverheissung Gottes besteht.

Auf diese Weise sucht B. zwei zu einander in innerem Gegensatze stehende Gedankenkreise zu entdecken, wo doch in Wahrheit nur ein, innerlich wie äusserlich wohl zusammenhängender sich uns darbietet.

Was hat es zunächst mit diesem weltfernen, abstracten, deterministischen Gotte auf sich? Es liegt ja auf der Hand, dass der noch immer etwas anthropomophe Gott der älteren Zeit später, und zwar unter persischen Einflüssen zum Theil, und vielleicht auch unter griechischen, einen jeder Annäherung an das menschliche Wesen enthobenen Character annahm, und desshalb auch nur durch Mittelwesen mit der Welt verkehrte. Allein man darf die Bedeutung dieses theologischen Gedankenkreises nicht überschätzen. Im Grunde genommen ist der Gott des Spätjudenthums nicht erhabener über die Welt, und der Welt nicht ferner als der der Propheten. Worin liegt, wenn man den Kern der Sache in's Auge fasst, der Unterschied? Warum geht der Gott der Propheten in seinem Volke aus und ein, wie B. sich ausdrückt? Einfach aus dem Grunde, weil das Verhalten dieses Volkes ein wechselndes ist. Bald ist dasselbe frömmer, bald gottloser, desshalb muss auch das Verhalten Gottes wechseln. Er hat Verschiedenes bei seinem Volke zu thun, bald zu strafen, bald zu belohnen,

jedenfalls stets es durch milde oder strenge Heimsuchungen zuzubereiten auf das künftige Heil. In der Zeit der Apocalyptiker aber ist das Volk, im Grossen und Ganzen betrachtet, aus jenem Wechsel zwischen Treue und Untreue heraus in einen Zustand bleibender Gottwohlgefälligkeit getreten. Nun sollte eigentlich das Ende des geschichtlichen Waltens Gottes eintreten, denn der unwandelbaren Gesetzestreue gebührt der Lohn des messianischen Heils. Aber merkwürdiger Weise tritt dies Heil nicht ein, im Gegentheil, die Gemeinde der Frommen wird mit Schmach und Unheil überhäuft. Aus dieser Thatsache nun folgert die Reflexion der Frommen, dass ein geheimnissvoller Plan sich vollziehe, der zwar von Gott gewollt ist, bei dessen Ausführung aber doch gewissermassen die Welt widergöttlichen Mächten überlassen bleibt. Am Ende natürlich wird Gottes Gerechtigkeit um so herrlicher hervorbrechen, seine Gläubigen verherrlichen, seine Feinde zu Schanden machen.

Es handelt sich also eigentlich gar nicht um eine Entfernung Gottes aus der Welt, sondern nur um eine Entfernung desselben aus der Gegenwart, nicht um eine permanente, religiös-metaphisische Trennung von Gott und Welt, sondern im Grunde nur um eine zeitweilige.

Trotz des Engelhofstaates, trotz Memra und Schechina, ist der Gott des Spätjudenthums der Welt noch eben so nahe wie der der Propheten. Israel ist seiner gewiss durch das Gesetz[1], und sein ganzes Interesse concentrirt sich, wenn der Ausdruck gestattet ist, auf die Gemeinde der Frommen,

---

[1] Ueber die anthropomorphistischen Anschauungen der Juden betreffs des Interesses Gottes für das Gesetz, ja seiner Unterwerfung unter das Gesetz, vgl. Edersheim, l. c. II, S. 16.

Vgl. auch Wagenseil, Tela ignea Satanae, Altorf 1681, S. 181: Gott klagt mit Löwengebrüll über die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung seines Volkes, vgl. Weber, System des altsynagogalen palästinensischen Theologie, 1880, S. 154.

Vgl. auch Jubiläen 2 (citirt nach der Uebersetzung Dillmann's in Ewald's Jahrbüchern III, S. 88f.), wo der Sabbath auch als den Engeln vorgeschrieben gilt.

und ihr Heil. Er ist kein seinem Wesen nach verborgener Gott, er verbirgt sich nur eine Zeit lang, ehe er das thut, was er nun noch allein zu thun hat, nämlich Israel zu verherrlichen.

Die Wurzel des Gedankens, dass Gott sich von der Welt zurückgezogen habe, was er ja mehr nur scheinbar und vorübergehend thut, ist also zu suchen in der Ueberzeugung, dass wo Gesetzesgerechtigkeit ist, dass da auch Heil eintreten muss — er soll im Grunde nur das erklären, was dieser Ueberzeugung zu widersprechen scheint —, es hängt also auf das Engste zusammen mit dem festen Glauben an den nomistischen Heilsweg. Und zwar hat dieser Glaube, in dem er die Geschichte, sofern sie ein den Frommen verständliches Walten Gottes ist, still stellte, und vor der Endzeit gewissermassen ein gottverlassenes Interregnum eintreten liess, jenen Gedanken hervorgerufen, nicht umgekehrt.

Der Glaube an den nomistischen Heilsweg ist aber zugleich der Nerv der Apocalyptik. Von Anfang bis zu Ende ist diese nichts Anderes als eine Rechtfertigung des Axioms: wo Gesetzestreue, da messianisches Heil. Man staunt, wenn es bei B. heisst, das Gesetz gehe in der Apocalyptik ziemlich leer aus! Für Esra IV und Baruch muss er diese Behauptung selbst einschränken, aber ist denn etwa bei Daniel, Henoch und in der Assumptio das Gesetz vergessen?

Schon die Thatsache, dass der Mann unter dessen Namen die erste Apocalypse, die „magna charta“ der ganzen Apocalyptik, erscheint, ein Heros der peinlichsten Gesetzestreue ist, genügt um den Geist dieses ganzen Schriftthums zu kennzeichnen. Aber, sagt B., es ist doch nirgends etwas von jener unerquicklichen Casuistik zu entdecken, die den Rabbinismus characterisirt. Freilich, aus einfachen Gründen. Erstens ist das Gesetz in so hohem Grade ein geschlossenes Ganze für jene Zeit, dass man zwischen seinen grossen Grundprincipien und deren Anwendung im Einzelnen gar nicht mehr unterscheidet, und andererseits befanden sich die Apocalyptiker in der Lage, Israels Heiligthümer den Angriffen des Heidenthums

gegenüber vertheidigen zu müssen. Diese richteten sich aber gegen die Grundlagen der israelitischen Religion. Man steht mitten im Gegensatz zwischen Monotheismus und Idolatrie, ganz von selbst erscheint da der Kampf, den man führt, in erster Linie als der Kampf um den Glauben an einen Gott, aber mit diesem höchsten und erhabensten Theile des Gesetzes hängt alles Uebrige unauflöslich zusammen, und rückt einem Gegner gegenüber, der nicht nur etwa untergeordnete Theile des Gesetzes negiert, sondern das Höchste und Heiligste, was es enthält, erst recht in das ideale Licht, das von diesem Höchsten ausstrahlt.

Und wo ist denn in ernsthafter Weise von einem anderen als dem nomistischen Heilswege die Rede? Dass der sittliche Lebenswandel mit dem Ausdruck Glaube bezeichnet wird, wie es namentlich in Esra 4 einigemal der Fall ist, bedeutet doch nur, dass er unter dem Gesichtspunkte der treuen Gesetzesbeobachtung aufgefasst wird. Ebensowenig darf man die Askese in geschlechtlichen Dingen und ähnliche Züge in Gegensatz zum Gesetz stellen. Diese ganze Tendenz ist letztlich nichts Anderes als eine so ängstliche Gesetzesbeobachtung, dass schliesslich der gesetzliche Fromme gewisse an sich erlaubte Handlungen ganz meidet, um nur nicht die Uebertretungen zu begehen, die sich an dieselben knüpfen könnten.

Baldensperger hat den messianischen Charakter des Gesetzes verkannt, und desshalb auch verkannt, dass die Apocalyptik nichts anderes ist, als die aus demselben gezogene Consequenz.

Er hat ferner den religiösen Werth der apocalyptischen Jenseitstheologie durchaus überschätzt. Sie hat das religiöse Empfinden weder reiner noch tiefer gemacht, und die Ethik in keinerlei Weise nachdrücklich zu bestimmen vermocht.

Auch der ganzen Construction der Entwickelung der Messiasidee bei B. kann ich nicht beistimmen. Er lässt die Messiaserwartung bis auf die Zeit des Auftretens Christi hin immer bedeutsamer, und zugleich immer transcendenter werden, während sich dann, nachdem dieselbe durch den Messias-

anspruch eines Gekreuzigten discreditirt worden, das Interesse der Schriftgelehrten und der frommen Kreise von ihr abwendet. Zu solchen Behauptungen fehlen uns aber durchaus die nöthigen Grundlagen. Die wenigen apocalyptischen Schriften, deren Datirung dazu eine unsichere ist, genügen nicht. um sie zu stützen. Es ist doch wohl wahrscheinlich, dass die Assumptio Mosis dem Jahre 6 p. Chr. angehört (vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II S. 630 ff. u. Dillmann Art. Pseudepigr. in Herzog's Realencyclopädie). In diesem Falle aber haben wir eine vorchristliche Apocalypse ohne Messias, und damit ist die Symmetrie der Construction B. zerstört. Jedenfalls enthalten die Messiaserwartungen jener Zeit, wie sie auch gestaltet sein mögen, keine Zukunftskeime. Diese liegen ausschliesslich in jenen Ansätzen zur Vertiefung des Jenseitsgedankens und jenen Zweifeln am nomistischen Heilswege, die aber, wie oben berührt, sich zum Geiste der Apocalyptik gegensätzlich verhalten, wenn sie auch in die Apocalypsen Eingang gefunden haben.

II. Abschnitt.

Die Lösung des Problems durch Jesus.

A. Die Grundthatsachen der Verkündigung Jesu.

Jesus sah sich einer Ethik gegenübergestellt, die ein innerer Widerspruch lahm legte. Sie wusste sich weder auf das Diesseits, noch auf das Jenseits zu concentriren. Ebensowenig hatte sie die innere Kraft, um den Anspruch einer rein formalen Tugendübung auf sittlichen Werth zu überwinden, so sehr auch dem Spätjudenthum das Bewusstsein blieb, dass nur ein sittliches Handeln, welches Frucht bringt, diesen Namen verdient[1].

Den Grund dieser Ohnmacht haben wir schon oben angedeutet: Es fehlte ihr ein praktisches Ziel in grossem Massstabe, welches sich ihr als nothwendig zu verfolgendes aufgedrängt hätte. Ohne sich vom Diesseits loszumachen, stand sie doch dem Diesseits gleichgültig und mehr oder weniger

---

[1] Vgl. Berachoth 23a: „Gleiche den Thoren nicht, welche sündigen und Opfer bringen, dagegen aber die Werke der Reue nicht thun". Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv. aus Midrasch und Talmud. Göttingen 1878.

Vgl. auch den bekannten Spruch Simons des Gerechten in Pirke Aboth: Auf drei Dingen beruht die Welt: auf dem Gesetze, auf der Gottesverehrung und auf wohlthätige Handlungen. Zur Erklärung des letzteren Punktes führt Strack, Die Sprüche der Väter ein ethischer Mischnatractat, Berlin 1888, eine Stelle aus Sukka 49b an: „Drei Vorzüge hat die Gemiluth Chasadim vor der Zedakah; letztere bethätigt man mit Geld, diese auch mit persönlicher Bemühung, jene gilt nur den Armen, diese auch den Reichen, jene erstreckt sich nur auf die Lebenden, diese auch auf die Todten". Man unterschied also, allerdings wie es scheint in ziemlich conventioneller Weise, eine mehr formelle und eine mehr auf positive Frucht gerichtete Tugendübung.

verzweifelnd gegenüber, und wiederum wies sie auf ein überirdisches Heil, als auf das höchste Gut hin, ohne sich dem Jenseits entschieden zuzuwenden. Das Spätjudenthum machte die Erfahrung, dass es nichts hilft heilige, unantastbare geschriebene Normen des sittlichen Handelns zu besitzen, wenn ein auf klar erfasste oberste Zwecke gerichteter Geist fehlt, sie auszulegen. Jesus hat gesagt, dass er gekommen sei, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen. In dem Zusammenhang, in dem das Wort uns überliefert ist, bedeutet „erfüllen“ jedenfalls nichts anderes als ausbauen, vollenden. Warum sollte es nicht auch ursprünglich diesen Sinn gehabt haben? Eines Ausbaus, einer Vollendung bedurfte ja das Gesetz. Im gewöhnlichen Sinne des Wortes, in dem einer Erläuterung des Buchstabens als Norm des Rechtslebens und des Cultus eine solche zu geben, dazu waren die Schriftgelehrten nur allzu bereit. Aber etwas ganz anderes that Noth. Das Gesetz, besonders in seiner Zusammenfassung mit den Propheten, sollte ja nicht nur die eben angedeuteten untergeordneten Functionen vollbringen, sondern zugleich den Weg zum höchsten Heil weisen. Dazu war es aber ungeeignet, namentlich in einer Zeit, in der man sich fragte, ob das höchste Heilsgut im Himmel oder auf Erden zu suchen sei, ob es den einzelnen angehe oder das Volk als solches. Einer solchen Zeit konnten die überlieferten heiligen Schriften Israels, trotz der unvergänglichen Schätze, die sie in sich bargen, keinen deutlichen Weg weisen. Der Augenblick war da, wo die verschiedenen Antriebe zum sittlichen Handeln, die verschiedenen Ideale, die sie in ihrem Schosse trugen, auseinandertreten mussten, und sich in allen ihren Consequenzen entwickeln, sei es um zu einem entscheidenden Kampfe zusammenzutreffen, sei es um in ein bewusstes harmonisches Verhältniss zu treten. Die Ueberlieferung Israels stammte, ihren Haupttheilen nach, aus einer Zeit, in der das Problem, welches Jesu Zeitalter bewegte, noch gar nicht vorlag, in der die Gegensätze, die wir oben berührten, Diesseits oder Jenseits, Individuum oder Volk,

noch gar nicht in einer für die Ethik bedeutsamen Weise hervortraten. Wer Israels sittliches Denken und Leben reformiren wollte, der musste, was sie bot, im Sinne jener Fragen ausführen, „erfüllen“.

Es soll nun zunächst untersucht werden, inwiefern Jesus an diese Aufgabe herangetreten ist, und inwiefern sie in seiner Lehre eine directe Lösung gefunden hat.

Wollen wir uns darüber Rechenschaft geben, wie Jesus sich mit der Ethik seiner Zeit auseinandergesetzt hat, so müssen wir unsere Aufmerksamkeit in erster Linie demjenigen Begriffe zuwenden, der für ihn, ganz ohne Zweifel, das höchste sittliche Gut bezeichnet, dem Begriffe des Reiches Gottes.

Was ist für Jesus das Gottesreich? Zu dieser, in der letzten Zeit vielbehandelten Frage müssen wir vor Allem Stellung nehmen.

Ich bemerke zunächst, dass ich die beiden Ausdrücke: Himmelreich und Gottesreich[1], zwar nicht, wie Schürer thut, für sprachlich, wohl aber für sachlich identisch halte. Das Himmelreich ist das vom Himmel her erwartete Reich, in welchem, im Gegensatz zu jeder widergöttlichen Herrschaft, die Herrschaft Gottes offenbar wird, die annoch auf Erden eine verhüllte, und nur in der himmlischen Welt eine sichtbare ist. Der Ausdruck ist ohne Zweifel im Anschluss an Dan 2 44 f., aber auch an die Vision Dan 7 gebildet. Ueber seinen Ursprung und sein geschichtliches Verhältniss zum Ausdruck Gottesreich werden wir über Vermuthungen wohl nicht hinauskommen. Unmöglich ist es nicht, dass es der von dem Täufer und Jesus thatsächlich am häufigsten gebrauchte ist, dass Matthäus ihn in seiner Redequelle ge-

---

[1] Vgl. Schürer: Der Begriff des Himmels aus jüdischen Quellen erläutert, Jahrb. für prot. Theologie 1876, S. 166 ff. und dazu Julius Köstlin, Die Idee des Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik, Stud. u. Krit. 1892, 3. Heft, S. 411 ff., 447 f. und Cramer, Bibl. theol. Wörterbuch der neutestam. Gräcität. Gotha 1883. Art. βασιλεία S. 160 ff.

lesen, und dass Lucas, der dieselbe Quelle benutzt, ihn, im Blick auf Marcus durch den, namentlich Heiden, verständlicheren, Gottesreich, ersetzt hat. Jedenfalls ist, wie Schmoller[1] mit Recht bemerkt, die ursprüngliche Duplicität des Ausdrucks das wahrscheinlichere. Die Einführung einer solchen kann man sich weniger leicht denken, als nachträgliche Versuche der Uniformirung.

Ob der Ausdruck „Himmelreich“ schon vor dem Täufer im messianischen Sinne gebräuchlich war, ist zweifelhaft, dass aber der Ausdruck „Gottesreich“ ein, wenigstens den Schriftgelehrten geläufiger war, steht fest. Derselbe bezeichnete das Heil der Endzeit, die Gesammtheit der Heilsgüter, welche Israel erhoffte, er war also ein durchaus eschatologischer, und deutete hin auf die, mit einem allgemeinen Gerichte verbundene Völker- und Weltcatastrophe, mit deren Eintritt die himmlische Welt gleichsam auf Erden herabsteigen sollte.

Wenn also Jesus vom Gottesreiche redete, so lag es seinen Hörern nahe, an die ihnen bekannten Zukunftshoffnungen zu denken, deren, vom religiös-sittlichen Standpunkte aus unklaren, zwiespältigen Character, wir zu zeichnen versucht haben. Verfehlen sie damit denn von vornherein den Sinn der Verkündigung Jesu? Es ist gewiss, dass er etwas Neues vom Gottesreiche zu lehren hat, dass er in die Unbestimmtheit, die die Anschauungen über dasselbe characterisirt, Klarheit bringen will, nicht im Sinne einer rein theoretischen Auseinandersetzung, sondern in dem Sinne, dass er dasselbe in bestimmter und energischer Weise zu einer religiös-sittlichen Grösse macht, die die Ethik zu bestimmen im Stande ist. Es frägt sich nur, in welcher Weise er dies thut, ob er den eschatologisch-jenseitigen Character des Gottesreiches betont; oder ob er dasselbe in das Diesseits versetzt, ob er es vorwiegend als ein objectives, oder als ein subjectives Gut fasst.

[1] S. O. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T. Leiden 1891, S. 9.

Es ist Thatsache[1], dass Jesus gegen Ende seines Lebens das unmittelbare Herrannahen des Gerichtes, und eines total veränderten Weltzustandes verkündet hat. Es ist hier nicht der Ort, von der entscheidenden Rolle zu sprechen, die er sich in diesen Ereignissen beimisst, jedenfalls verlegt er in diesen Reden das Heil durchaus in eine himmlische Zukunft. Man hat jedoch in früheren Aussprüchen Jesu eine andere Auffassung vom Gottesreich und seinem Kommen erblicken wollen, und desshalb entweder die oben berührten Aussprüche umzudeuten, bezw. kritisch zu beseitigen gesucht, oder eine doppelte Auffassung Jesus vom Gottesreiche statuirt, so dass er es zuerst im „spiritualistischen Sinne“, wie man sich auszudrücken pflegt, gepredigt hätte, später erst im eschatologischen. Die Arbeiten von J. Weiss (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892) und O. Schmoller (Die Lehre vom vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments) haben jedoch in so überzeugender Weise dargethan, dass die Auffassung Jesu vom Gottesreiche eine durchaus einheitliche, und zwar eine ausschliesslich eschatologische ist, dass ich, Differenzen im Einzelnen abgesehen, mich den Ergebnissen dieser Forscher[2] nur anschliessen kann.

---

[1] Dieser Thatsache versagt noch Beyschlag in seiner neutestamentlichen Theologie I, S. 191 ff. seine Anerkennung.

Der durchgreifendste Versuch, die eschatologische Seite der Verkündigung Jesu exegetisch-kritisch zu eliminiren, ist gemacht worden von Colani: J. Chr. et les croyances messianiques de son temps. Strasbourg 1864, S. 169 ff.

[2] Vgl. Schmoller, l. c., S. 95 ff., 136 ff. und J. Weiss, l. c. S. 8 ff. Bei beiden Forschern tritt es hervor, dass der Predigt Jesu die Verkündigung: das Reich Gottes ist nahe, das constanteste Element ist, von dem ersten Auftreten Jesu an Mc 1 14 f. bis zum Bekenntniss vor dem Hohenpriester Mc 14 62. Dieser Thatsache gegenüber, in welcher die eschatologische Auffassung Jesu vom Gottesreiche sich klar kundgiebt, können diejenigen Aussprüche Jesu, die das Reich anscheinend als etwas gegenwärtiges erscheinen lassen, nicht aufkommen. Von Anfang erwartet Jesus das Reich Gottes von einer mit einem allgemeinen Gerichte verbundenen weltumwandelnden Katastrophe. Dagegen beweisen auch Stellen wie Mt 12 28 Lc 11 20 und

Sowohl vor dem Augenblick, in welchem bei Jesus der Todesgedanke dominirend wurde, als nachher, hat er das

---

Lc 17 21 nichts. Die richtige Deutung derselben giebt Schmoller: Jesus will einfach sagen, dass seine Predigt und seine Thaten dafür zeugen, dass jene Katastrophe nicht mehr ferne sei. Abzuweisen ist die Anschauung von J. Weiss, l. c., S. 18f.: Jesus wolle darauf hindeuten, dass in der oberen Welt Ereignisse schon vor sich gegangen seien, die sich bald in der sichtbaren wiederholen würden. In diesem Sinne sei das Reich unsichtbarer Weise schon da. Seine Dämonenaustreibungen seien der Beweis, dass im Jenseits der Satan bereits überwunden sei. Vgl. dagegen Boussel, Jesu Predigt in ihrem Gegensatze zum Judenthum. Göttingen 1892, S. 96f. Angenommen selbst, dass eine derartige Vorstellung von einem himmlischen Vorspiel alles irdischen Geschehens den Zeitgenossen geläufig gewesen, und sogar von Jesus getheilt worden wäre, kann man sich doch nicht denken, dass er auf dieselbe recurrirt hätte, denn eine praktische Wirkung zur Stärkung des Glaubens seiner Hörer war von ihrer Verwendung nicht zu erwarten.

Auch die Gleichsetzung von ἔφθασεν und ἤγγικεν S. 12f. ist nicht zu billigen. Ebensowenig scheint mir J. Weiss bewiesen zu haben, dass eine Anzahl von Reichsgottesgleichnissen eigentlich von den Schicksalen des Wortes Gottes handeln, l. c., S. 10, vgl. dazu desselben: Die Parabelrede bei Mc, Stud. u. Krit. 1891, S. 289ff. Sollte wirklich Lc 8 10 an unrichtiger Stelle stehen, so würde dieser Umstand doch wohl nur auf das Säemannsgleichniss zurückgewirkt haben. Diese Gleichnisse, wie die vom Sauerteig und vom Senfkorn, beziehen sich auf das Zunehmen der Zahl der für das R. G. Qualificirten, vgl. Schmoller, l. c., S. 119ff.

Baldensperger, der im Allgemeinen am eschatologischen Charakter des R. G. festhält, nimmt doch an, dass in dem Maasse, als Jesus das R. G. als ein inneres Gut empfunden und betrachtet, er es auch als ein gegenwärtiges angesehen. Er stützt sich dafür auf Mt 5 3 10 Mc 10 12 15 Mt 13 44—46, und redet von einem Doppelcharakter der Reichsidee Jesu. Allein, wenn auch das R. G. als ein Gut in Betracht kommt, so beweist das nicht, dass es nicht eben als solches eine objective Grösse, ein einstiger Zustand ist, und wenn Jesus es im Praesens gewissen Menschen zuspricht, so geht daraus nicht hervor, dass es nicht ein rein zukünftiges ist. Es handelt sich in solchen Aussprüchen um eine Anwartschaft, um einen proleptischen Besitz, S. l. c., S. 132ff., 232ff.

Besonderes Gewicht auf die Unterscheidung zwischen einem stillen, unscheinbaren Kommen des Reiches und einem Kommen ἐν

Gottesreich als ein zukünftiges Heilsgut betrachtet und verkündet. Die Stellen, die eine andere Auffassung zu enthalten scheinen, ordnen sich, bei richtigem Verständnisse derselben, zwanglos dem aus der Mehrzahl der Aussprüche Jesu zu entnehmender Gedanken unter. Er selbst gründet das Reich Gottes nicht, er bereitet die Menschen auf sein Kommen vor. Man kann, man soll sich auf dasselbe bereit halten, aber die Herstellung des Gottesreiches ist allein Gottes Sache, sie liegt durchaus jenseits des Bereiches menschlichen Thuns.

Worin besteht denn aber der Gegensatz Jesu zu der bisherigen Reichserwartung? Gewiss nicht darin, dass seine Reichspredigt gegen die weltabgewandte Stimmung des Judenthums reagirt hätte, sie geht vielmehr aus derselben hervor, sondern darin, dass Jesus diese Stimmung reinigt und vertieft. Während in der apocalyptischen Richtung seiner Zeit, trotz alles gegentheiligen Scheines, das Jenseits im Grunde nur Ersatz bot für das Heil im Diesseits, auf das man verzichtet hatte, wurde es bei Jesus, in klarer und bestimmter Weise erfasst, Gegenstand eines positiven Interesses der intensivsten Art. Stellt man seine Verkündigung in ihrnr historischen Zusammenhang hinein, so erkennt man, dass in ihr das Streben, wirklich in einer höheren Welt heimisch zu werden, das im Spätjudenthum nur unsicher, getrübt und wirkungslos aufgetreten ist, einen energischen und praktisch wirksamen Ausdruck gefunden hat.

Wie sehr die Jdee des Gottesreiches bei Jesus einen transcendenten Character trägt, geht schon daraus hervor, dass

---

δυνάμει, nach Mc 9 1 legt Issel, Die Lehre vom R. G. im N. T. Leiden 1891, S. 117ff. Allerdings ist das Reich für Jesus verborgener Weise schon im Anzuge, für seinen und der Seinigen Glauben ist es in seinen Vorboten gewissermassen schon da, allein Alles kommt darauf an, dass in diesen ankündigenden Symptomen selbst auch nach seiner Anschauung die fromme Erwartung der Reichsgläubigen ihren Ruhepunkt nicht finden soll, sondern nur im Blick auf das Angekündigte selbst.

sie bei ihm durchaus jeder nationalen Färbung ermangelt. Das Gericht über Jerusalem und das verblendete Israel hängt allerdings auf das Engste zusammen mit dem allgemeinen Gerichte, welches den Eintritt des Gottesreiches bezeichnen soll, allein die Endcatastrophe wird nicht etwa, wie bei den Propheten, den schliesslichen Sieg eines gereinigten Israel bringen, vielmehr tritt der Gedanke eines Völkergerichte durchaus zurück hinter dem eines Gerichtes über die Einzelnen, der des nationalen Heils verschwindet hinter dem des individuellen Heils.

An diesem letzten Punkte tritt die charakteristische Eigenthümlichkeit der Reichspredigt Jesu ganz besonders hervor. Sie zeigt sich darin, dass Jesus in entschiedener Weise den Einzelnen als Träger des zukünftigen Heils auffasst. Es entspricht das durchaus der rein eschatologischen Auffassung desselben als eines Gutes überirdischer Art. Während es sich in der Apocalyptik und der mit ihr verwandten Schriftgelehrsamkeit immer in erster Linie um das Heil des Volkes handelt, wenn dasselbe auch in noch so übernatürlichen Farben gemalt ist, also um ein Gut irdischer Art, ist bei Jesus das Gottesreich in constanter Weise so aufgefasst, dass es vor Allem, ja im Grunde ausschliesslich, den Einzelnen angeht, dem Einzelnen ein höheres Leben eröffnet.

Diese durchaus überwiegende Beziehung des Gottesreiches auf den Einzelnen, die um so bedeutungsvoller ist, als Jesus ohne Zweifel den Gedanken einer Beseeligung oder Verdammniss der Menschen unmittelbar nach ihrem Tode kennt und wahrscheinlich theilt[1], ist, wie die Reichspredigt Jesu überhaupt, ganz von sittlichen Motiven beherrscht. Mystische Speculation oder metaphysisches Interesse liegen ihm durchaus fern. Gelegentlich spricht er sich einmal über die Daseinsbedingungen der jenseitigen Welt aus und bezeugt dadurch, dass er über dieselben eine bestimmte Anschauung

---

[1] Vgl. Lc 16 $_{19}$ff. 23 $_{43}$.

hat[1], allein dieselbe spielt in seiner Heilslehre durchaus keine directe Rolle, in der Weise etwa wie das bei Paulus der Fall ist. Sie hat keinen Einfluss auf die Art, wie er zur Vorbereitung auf den kommenden Aeon auffordert, während bei Paulus die anthropologisch-cosmologischen Begriffe Fleisch und Geist der ganzen Heilspredigt ihre eigenthümliche Farbe verleihen.

Bei Jesus kommt nur die Völligkeit und Plötzlichkeit des erwarteten Umschwunges in Betracht, und zwar in dem Sinne, dass der scharfe Gegensatz, der zwischen den irdischen Gütern und dem Gute des Gottesreiches besteht, betont wird. Vor diesen Gegensatz gestellt, muss der Einzelne eine gewaltige Entscheidung treffen[2], die sein Leben in unendlich viel tieferer Weise bestimmt, als der Entschluss zum streng gesetzlichen Lebenswandel, die bewirkt, was die Unterwerfung unter das Gesetz nie vermag, seinen innersten Bestrebungen eine Richtung zu geben, die der natürlichen zuwider ist.

---

[1] Vgl. Mc 12 25 und Parall. Dazu die Stelle Berachoth 17 1. Ueber das Leben in der zukünftigen Welt: non erit esus nec potus, neque foetificatio nec multiplicatio per conjugium bei Meuschius, N. T. ex Talmud illustratum S. 112. Dieser durchaus geistigen Auffassung des jenseitigen Lebens scheinbar entgegenstehende Stellen wie Mc 14 25 müssen bildlich verstanden werden.

[2] Vgl. Keim, Leben Jesu II, S. 89. Auch das Judenthum kannte die Idee einer völligen Hingebung der eigenen Person, an das Gesetz nämlich, in Zeiten der Verfolgung durch das Martyrium für dasselbe, in ruhigen Zeiten durch Hinkehrung vieler, womöglich seiner ganzen Zeit und Kraft auf das Studium desselben. Siehe die Stelle Jona 36 1 bei Meuschius, Nov. Test. ex Talmud illustratum S. 140. Ad impium qui veniebat ad tribunal Dei, se excusatum ob neglectum studium Legis, dicebatur: Quare non studuisti in Lege? Et respondente: formosus eram, et occupatus circa figmentum meum, regerebatur ei: num forte formosior eras Josepho? etc. Die folgende etwas schlüpfrige Ausführung erinnert an Test. XII Patr. Test. Joseph Vgl. auch die Idee, dass nur die Gesetzesgelehrten das ewige Leben erlangen. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, S. 916. Allein es liegt auf der Hand, wie wenig auch die ausschliesslichste Beschäftigung mit dem Gesetze geeignet war, das innere Leben des Menschen im Sinne der Ueberwindung der natürlichen Triebe zu bestimmen.

Das ist so recht der Kern und die Eigenthümlichkeit der Reichspredigt Jesu, und darin tritt ihre, auf wahrhaft religiös-ethischem Fundament beruhende, Transcendenz deutlich hervor, dass sie im Herzen, im sittlichen Leben des Individuums eine Revolution hervorrufen will, ihm neue, bisher unbekannte Motive und Ziele des Handelns einpflanzen[1]. Die Verkündigung vom Reiche soll, im Sinne Jesu, auf dem sittlichen Gebiete nach Art einer chemischen Reagens wirken, die äusserlich ununterschiedenen, in Wahrheit aber heterogenen Elemente in der Menschheit, und vor allem im Menschen sondernd, klarstellend, wo himmlisches und wo rein irdisches Streben waltet.

An diesem Punkte der Bedeutung des Gottesreiches für den Einzelnen und sein inneres Leben könnte nun aber eine Betrachtungsweise einsetzen, die den Reichsgedanken Jesu mehr oder weniger seines objectiven Characters, und damit zugleich seiner eschatologischen Bestimmtheit berauben will. Es wird mehrfach betont, dass die Betrachtung des Reiches Gottes als einer objectiven Grösse bei Jesus zurücktrete hinter einer anderen[2], die dasselbe in erster Linie als eine psychologische, subjective Realität auffasse, den localen und zeitlichen Begriff derselben in eine qualitative umwandle.

Dem gegenüber ist festzuhalten, dass das Reich Gottes für Jesus immer ein zukünftiger, himmlischer Weltzustand ist. Trotzdem soll durchaus nicht geleugnet werden, dass Jesus einen, man kann sagen proleptischen, inneren Besitz des Gottesreiches kennt. In diesem Sinne scheinen mir die Gleichnisse von der Perle und vom Schatz im Acker wenigstens gedeutet werden zu können, wenn nicht zu müssen. Allein wenn man glaubt, dass in dem Masse als das Reich Gottes für Jesus als innerer Besitz in Betracht kommt es aufhöre, seinen eschatologischen Character zu tragen, so giebt man sich einer Täuschung hin.

---

[1] Mt 10 $_{34}$ff.

[2] Vgl. Baldensperger, l. c., S. 133. Holtzmann, Handcommentar zum N. T. Freiburg 1892, S. 55f.

Die bei uns populäre Auffassung des Gottesreiches sieht in demselben ein himmlisch-irdisches Gebilde, eine Art Anstalt, die in der Zeit anfängt und in der Ewigkeit ihre Vollendung erreicht, eine Organisation der Menschheit nach den Grundsätzen der Gottes- und Nächstenliebe. Ein solcher Gedanke liegt Jesu wie seinen Zeitgenossen fern, und wir müssen von demselben absehen, wollen wir die evangelische Predigt ihrem ursprünglichen Sinne nach verstehen. Aber auch dann, wenn wir das Reich Gottes dieses Doppelcharacters entkleiden, und uns dazu verstehen, es als etwas durchaus himmlisches zu betrachten, sind wir geneigt, es ganz anders aufzufassen als jene Zeit es that. Wir erblicken dann in ihm eine als seiende religiös in Betracht kommende höhere Welt, die der Glaube des Menschen so mächtig erfassen kann, dass sie ihm zur psychologischen Realität wird, welche von den Menschenherzen aus, die sie erfüllt, eine weltverklärende Wirkung ausübt. Indem die höhere Welt in diesem Sinne gleichsam in das Innere des Menschen hineinversetzt wird, hört sie auf, etwas fernes zu sein, welches ungeduldige Sehnsucht erweckt. Sie ist im Gegentheil etwas nahes, an dem man in dieser Welt einen erquickenden, zur Arbeit in und an der Gegenwart anregenden Besitz hat.

Allein diese ganze Denkweise ist eine durchaus unjüdische, nicht auf dem Boden des Judenthums erwachsene. Wir werden später sehen, wie sie bei Jesus principiell überwunden ist. Das berechtigt uns aber nicht, wenn er, namentlich in der Volkspredigt, Begriffe anwendet, die seinen Zeitgenossen geläufig sind, denselben gleich einen modernen Sinn unterzuschieben, statt sie von ihrer historischen Bedeutung aus zu verstehen. Das Reich Gottes ist für die Frommen Israels nicht eine *seiende*, sondern eine *kommende* höhere Welt, die die Gegenwart entwerthet. Man kann diese, schon früher hervorgehobene successive Betrachtungsweise der Begriffe Diesseits und Jenseits, unserer simultanen gegenüber, nicht scharf genug ins Auge fassen. Sobald

wir uns in die durchaus historische Betrachtungsweise hineindenken, nach welcher das Jenseits nicht ist — für das religiöse Interesse wenigstens nicht — sondern kommt, müssen wir auch begreifen, dass, wenn dasselbe zum inneren Besitze wird, wenn es so mächtig auf das Gemüth wirkt, dass man innerlich gewissermassen schon im Reiche Gottes lebt, dadurch nicht eine weltfreudige Stimmung entsteht, sondern im Gegentheil eine energisch weltflüchtige entstehen muss. Wenn das Reich Gottes, wie es den Zeitgenossen Jesu vorschwebte und aus ihrem Gedankenkreise von ihm aufgenommen wurde, in die „Categorie der Qualität" übersetzt wurde, so kann das nur soviel heissen, dass diejenigen, in denen sich dieser Process vollzog, ganz ausserhalb der gegenwärtigen Welt und ihren Interessen zu leben sich geneigt fühlten, sich innerlich ganz der jenzeitigen Zukunft zuwandten. Von welcher Seite wir die Reichspredigt Jesu betrachten mögen, sie führt nicht zu einer positiven Werthung der gegenwärtigen Welt, vielmehr lenkt sie den Blick durchaus auf die zukünftige hin. Sie schliesst sich durchaus an an die in den frommen Kreisen des Volkes gehegten Erwartungen. Dennoch stellt sie etwas Neues dar, schlägt einen Ton an, den man bisher nicht vernommen hatte. Dem Spätjudenthum war jene successive Beobachtungsweise des Verhältnisses von Diesseits und Jenseits eigen, von der schon mehrfach die Rede war. Die Folge derselben war, dass trotz der scharfen Trennung, die man zwischen dem αἰὼν οὗτος und dem αἰὼν ὁμέλλων machte, da letztere doch in die Sphäre der Diesseitsgedanken und -interessen hineingezogen wurde, und dass desshalb die Zukunftserwartung nicht die Kraft hatte, neue ethische Triebe und Anschauungen zu erzeugen. Bei Jesus verhält es sich nicht also. Jene successive Betrachtungsweise hat er auch, aber von jener Folge derselben ist er frei[1]. Das Neue an seiner Reichspredigt ist die Rein-

[1] Vgl. hierzu J. Weiss, l. c., S. 42ff. Derselbe betont mit Recht wie eine ganze Reihe von Worten Jesu, die natürlich an sich auch ausserhalb des Rahmens der eschatologischen Anschauungsweise

heit und Energie, mit der dieselbe die Hoffnung auf den Eintritt einer neuen Welt religiös und ethisch verwerthet, die Wucht, mit der diese Hoffnung dem Einzelnen als die für sein persönliches Leben und Streben wichtigste Realität vorgehalten wird[1]. Man kann nicht sagen, dass sich an die Zukunftshoffnungen des Spätjudenthums eine eigenthümliche sittliche Bewegung geknüpft hätte. Die sittliche Theorie und Praxis blieben im Ganzen, was sie auch gewesen wären, wenn der Gedanke an eine nahe Weltcatastrophe die Gemüther nicht bewegt hätte. Der Wandel nach dem Buchstaben des Gesetzes, der den israelitischen Frommen zu einem correcten Gliede der heiligen Gemeinde machte, öffnete ihm auch die Pforten der jenseitigen Welt. Bei Jesus steht es anders. An seine Reichspredigt knüpft sich eine ethische Verkündigung, die der zu seiner Zeit herrschenden Richtung durchaus entgegengesetzt ist. Dies führt uns auf seine Stellung zum Gesetz.

Wenn von der Stellung Jesu zum Gesetze die Rede ist, so denkt man gewöhnlich in erster Linie an die Frage, ob Jesus sich eine höhere Autorität beigemessen habe, als die, welche das Gesetz besass, oder nicht, ob er den Buchstaben der Thora respectirt, oder es gewagt habe, ihn anzutasten. Allein dieselbe scheint uns von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung zu sein. Da sie Licht wirft auf das Selbstbewusstsein Jesu, wird sie uns übrigens noch in anderem Zusammenhange beschäftigen. Viel wichtiger dünkt uns die andere Frage, ob Jesus den Hauptzweck des Gesetzes, eine irdische Gemeinschaft nach den obersten sittlichen

---

verstanden werden können, in diesen Rahmen hinein gestellt werden müssen, um ihrem historischen Charakter nach gewürdigt zu werden. So das Wort vom Schätzesammeln, von der Nothwendigkeit zu wählen zwischen Gott und dem Mammon, vom Trachten nach dem Reiche Gottes Mt 6 33.

[1] S. Mt 24 44 ff. 25 1—30. Im Gleichnisse von den Talenten ist der dominirende Gedanke doch nicht die Empfehlung der irdischen Berufstreue an sich, sondern die Motivirung derselben mit dem Hinweis auf den zu erwartenden Tag der Rechenschaft.

Grundsätzen der Gottes- und Nächstenliebe zu ordnen, und sie durch eine Ordnung zu beglücken, positiv gewerthet hat oder nicht, denn in der Anerkennung jenes Zwecks bestand die eigentliche Gültigkeitserklärung des Gesetzes, in seiner Verwerfung oder auch nur Nichtbeachtung, die Aufhebung desselben. Hat Jesus den ersteren Standpunkt eingenommen, so müssen wir ihn, der früher besprochenen pharisäischen Gesetzesübung gegenüber, als einen Restaurator des Gesetzes betrachten, im andern Falle als den, der den gesetzvergötternden, in Wahrheit aber das Wesen des Gesetzes verleugnenden, asketischen Praxis der Frommen Israels, das Fundament einer klaren religiösen Anschauung verliehen hat.

Bemerken wir zunächst, dass sittliches Handeln für Jesus identisch ist mit Gesetzerfüllung. Wenigstens kennt er einen so weiten und tiefen Begriff des Gesetzes, dass der ganze Gotteswille, wie er für alle Zeiten Gültigkeit hat, unter diesem Worte befasst werden kann. Indessen, wie seine Gegner, die Pharisäer, das Gesetz zu vervollständigen, es auszudeuten suchen, im Interesse der Absonderung Israels von der Welt und der Vervielfältigung der Gelegenheiten zu rein formalen Gehorsamsleistungen gegen Gott, so sucht auch er es zu „erfüllen“ (Matth 5 17), es gemäss seiner Auffassung vom höchsten Gute auszudeuten. Dabei ist es ihm vor Allem darum zu thun, sittliche Gesinnung zu erwecken. Auch die Schriftgelehrten verlangten solche, das Bewusstsein ist bei ihnen nicht erloschen, dass That ohne Gesinnung keinen Werth besitzt. Aber die Bedingungen, unter denen diese Forderung allein geltend gemacht werden kann, fehlten bei ihnen. Sittliche Gesinnung besteht in dem aufrichtigen Wollen des Entzwecks des sittlichen Handelns. Sie kann also nur dadurch erzeugt werden, dass dieser Zweck den Menschen in ernster und dringender Weise nahe gebracht werde. Das war aber eben der schwache Punkt des zeitgenössischen Judenthums, dass es in der Auffassung des höchsten sittlichen Zweckes und Gutes aus der Verworrenheit und Unklarheit nicht heraus kam.

Es versteht sich von selbst, dass hier nicht die Rede ist von der Praxis des Einzelnen. Es wäre natürlich äusserst verkehrt, sich alle Israeliten der damaligen Zeit so sittlich abgestumpft und erstarrt vorzustellen, dass nicht in vielen Herzen ein lebendiger Trieb zu echt sittlichem Handeln wirksam gewesen wäre, dass es nicht auch unter ihnen „Samariter“ gegeben hätte. Allein es handelt sich hier nicht um die gefühlsmässige und unreflectirte Ausübung der sittlichen Gebote, sondern um die sittliche Predigt, um die Mittheilung von sittlicher Erkenntniss und Kraft. Bei dieser kommen stets die höchsten Gesichtspunkte in Betracht. So wie aber diese im damaligen Judenthum beschaffen waren, war es nicht möglich, von ihnen aus einen sittlichen Enthusiasmus irgend welcher Art hervorzurufen, weder den der Weltverklärung und Weltverbesserung, soweit menschliche Kräfte dazu ausreichen, denn dazu war man dem Diesseits, der Gegenwart, zu abgewandt, noch der der eigentlichen Weltflucht, denn dazu mischten sich in die Jenseitsbetrachtung zu viel diesseitige Züge und Motive ein. In dem inneren Widerspruch seiner sittlichen Ideale lag der Grund der sittlichen Starrheit und Unfruchtbarkeit des Judenthums jener Zeit. Wollte es sich der Gegenwart zukehren, so wurde es zurückgehalten durch den Gedanken, dass ja die Zukunft allein Werth habe. Wollte es sich durch den Blick auf diese Zukunft leiten lassen, so erblickte es ein confuses Bild, das keinen deutlichen Weg wies, ja noch mehr, die schlimmsten irdischen Motive, Rachsucht, Feindeshass, wurden in ihm aufgeregt[1]. Jesus vermag es desshalb die Forderung sittlicher Gesinnung zu einer unabweisbaren zu machen, und dadurch die pharisäische Ethik an der Wurzel anzugreifen, weil ihm klare sittliche Zwecke vorschweben, für die er erglüht, von denen er, mit höchster Begeisterung und furchtbarem Ernste zugleich, verkündet:

---

[1] Vgl. hierzu Bousset, Jesu Predigt im Gegensatz zum Judenthum. Göttingen 1892, S. 46f.

Diese und keine andere müssen verfolgt und erreicht werden, während bei den Frommen seiner Zeit nur über den Weg des sittlichen Lebens Klarheit herrschte, das Ziel dagegen in Wahrheit Ziele verschiedener Natur in sich barg.

Wir haben oben gesehen, was für Jesus das höchste sittliche Gut ausmacht: der Genuss des als nahe bevorstehend gedachten, durchaus transcendent aufgefassten Gottesreiches.

Auch seine Zeitgenossen kannten dieses Gut, aber so oft sie auch auf dessen Besitz, als auf das höchste Motiv des sittlichen Handelns, hinweisen, so beherrscht doch der Gedanke an dasselbe die Auffassung vom Inhalte dieses Handelns nicht. Dazu war die Erwartung des individuellen Heils viel zu sehr dominirt von der des nationalen Heils, des endliches Sieges des Gesetzesvolkes, der Gesetzesanstalt, der im Gesetz enthaltenen Weisheit.

Jesus unterscheidet sich dadurch von ihnen, dass er mit diesem Motiv der Erlangung des Reiches Gottes, des ewigen Lebens, Ernst macht, dass dasselbe seine Ethik materialiter, nicht nur formaliter beherrscht, dass dasselbe in vielen seiner Aussprüche alle anderen Motive des sittlichen Handelns zu verschlingen scheint.

Man hat schon oft gesagt: in solchen Aussprüchen kann Jesus gar keine allgemein gültigen ethischen Gesetze haben promulgiren wollen, weil er sich bewusst war, aus einer bestimmten historischen Situation heraus zu sprechen. Untersuchen wir diesen Einwand näher.

Er kann so verstanden werden: Jesus wusste, dass er seinem Tode entgegengehe, und dass desshalb den Seinen, in der nächsten Zukunft wenigstens, nichts anderes als Leiden und Verfolgung bevorstehe[1]. Darum ermahnt er sie in den stärksten, oft paradoxalen Ausdrücken, auf alles irdische Glück zu verzichten, allem irdischen Besitze zu entsagen. Es handelt sich also hier nur um Ermahnungen von temporärer Bedeutung.

---

[1] S. Mt 8 19 f.

Darauf ist zu erwiedern: Gewiss hat Jesus bei jenen Aussprüchen oft, vielleicht immer an seine und des Jüngerkreises unmittelbare Zukunft gedacht. Allein wenn wir uns seine Reichserwartung und die religiös-ethische Bedeutung, die dieselbe für ihn hatte, vergegenwärtigen, so muss es uns klar werden, dass nicht sein persönliches Geschick, sondern in erster Linie die Erwartung einer nahen Weltcatastrophe die Situation für ihn zu dem macht, was sie ist. Freilich gestaltet sich in concreto die Hinwendung des Herzens und Lebens zum Gottesreiche zunächst zur Nachfolge dessen, der bestimmt ist „viel zu leiden und verworfen zu werden von diesem Geschlechte“, aber wenn selbst Jesus sein persönliches Geschick anders gedacht hätte, so hätte seine Predigt, vom Standpunkte seiner Reichserwartung aus, nicht anders lauten können.

Aber, kann man weiter einwenden, raubt nicht eben diese Erwartung den in Bezug auf sie gegebenen sittlichen Ermahnungen den Charakter allgemeiner Gültigkeit, und müssen wir nicht in denselben und hinter denselben dasjenige Ideal suchen, das Jesus für normale Zeiten aufgestellt haben würde? Das ist uns gewiss gestattet, ja sogar, wie sich uns noch später ergeben wird, erfordert das geschichtliche Verständniss der Lehre Jesu, dass wir gewisse Aussprüche aus der Form, die ihnen gewisse Umstände verliehen, in eine allgemeinere übersetzen. Indess vom historischen Standpunkte aus müssen wir doch immer vor Allem die Thatsache im Auge haben, dass Jesus eben jene eschatologische Reichserwartung hegte, und dass sie bei ihm durchaus von religiös-ethischen Motiven getragen war. Gewiss dachte Jesus nicht daran, dass man zu jeder Zeit so hätte handeln sollen, wie er seinen Jüngern zu handeln befahl, aber er freut sich, dass die Zeit dieses weltverneinenden, weltabgewandten Handelns gekommen sei. Das Interesse, aus dem dieses Handeln entspringt, scheint bisweilen keinem andern in seinem Innern Raum zu lassen. Es ist zweifellos, dass die weltflüchtigen Aussprüche Jesu, welche die Seinen

anleiten, allen irdischen Banden und Beziehungen fremd zu werden[1], uns direct auf die Grundstimmung Jesu hinführen und dass wir aus der blosen Rücksicht auf die Situation, wie sie objectiv für ihn vorhanden war, und sich subjectiv durch seine Zukunftserwartungen für ihn gestaltete, nicht das Recht gewinnen, dieser Grundstimmung, wenn ich so sagen darf, eine andere Farbe zu geben als die, welche uns eben aus jenen Aussprüchen entgegenleuchtet. Gehen wir noch etwas näher auf diese Seite der Verkündigung Jesu und auf ihr Verhältniss zum Gesetze ein.

Nehmen wir die wichtige Pericope vom reichen Jüngling (Marc 10_{17}ff. und Parallelen)[2]. Zunächst ist die Thatsache zu constatiren, dass Jesus die Fragestellung des Jünglings acceptirt, der das ewige Leben als unmittelbares Ziel des sittlichen Handelns betrachtet. Ferner aber stellt sich die Frage, ob von den zwei Antworten, die Jesus ertheilt, die zweite die erste aufheben oder doch mindestens als ungenügend bezeichnen soll, oder ob die erste durch die zweite nur näher bestimmt, erklärt wird. Man könnte in dem Worte: „Du kennst die Gebote u. s. w.“ einen pädagogischen Kunstgriff sehen, durch welchen der Jüngling zu der Erkenntniss geführt werden soll, dass das Halten der Gebote nicht hinreicht. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, das Jesus die Beobachtung der Grundordnungen des mosaischen Gesetzes in einen eigentlichen Gegensatz zu dem von ihm zuletzt gegebenen Rathe stellen will: Hinkehr zum Gottesreiche durch Anschluss an ihn, unter Aufopferung aller irdischen Güter. Sein Gedanke ist eher der: alle Gehorsamsleistungen laufen nunmehr gleichsam in die eine

---

[1] Vgl. Mt 10_{35}ff. Lc 14_{26}f. $_{33}$f. Mt 16_{24}f. Mc 8_{34}f. Lc 9_{23}f. 17_{33} Mt 5_{29}f. S. auch die Gleichnisse vom Schatz und von der Perle, wo das Hingeben des ganzen irdischen Besitzes für das Gottesreich nicht in übertragenem Sinne zu verstehen ist.

[2] Auf den Unterschied der Matthäusrelation von den Parallelen, den Holtzmann, Handcommentar zum N. T., S. 218 hervorhebt, kann ich kein besonderes Gewicht legen.

zusammen: völligen Verzicht auf irdischen Besitz, irdisches Glück überhaupt. Auch seine übrigen weltflüchtigen Aussprüche stellt Jesus nicht in Gegensatz zu der Gesetzesethik, und doch, wenn derselbe auch nicht formell hervortritt, wie gross ist er in sachlicher Beziehung! Das mosaische Gesetz, wie wir es schon mehrfach hervorgehoben, ist Gemeinschaftsnorm. Seine wichtigsten Theile gehen darauf hinaus, das Gemeinschaftsleben Israels, seine Rechts- und Besitzverhältnisse, in einer des heiligen, gerechten und liebenden Bundesgottes würdigen Weise zu regeln. Desshalb kann es nicht tiefer an der Wurzel angefasst werden, als durch die Nichtachtung und gleichsam Nichtigerklärung dieser ganzen Sphäre von sittlichen Interessen. Wenn sich Jesus irgendwo völlig über den Standpunkt des Gesetzes erhebt, es völlig hinwegzuräumen scheint, so geschieht es in denjenigen Aussprüchen, die, vom Gedanken an die nahende grosse Krisis beherrscht, das menschliche Gemeinschaftsleben mit seinen unerlässlichen Bedingungen ganz ignoriren.

Wandelt Jesus nicht Bahnen, die schon vor ihm betreten waren, indem er die Armuth empfiehlt, und den Reichthum als ein Haupthinderniss auf dem Wege zum Gottesreiche hinstellt. Gewiss berührt er sich in diesem Punkte mit einer Richtung[1], die innerhalb der frommen

---

[1] Sie geht auf die Propheten zurück, vgl. Ez 34_{20}ff. Jes 29_{16}ff. Sach 13_{7} Zeph 2_{1}ff. Sie ist im Psalter so reichlich vertreten, dass ein Citiren der einzelnen Stellen überflüssig ist. S. ferner Psalmen Sal 10_{7} 15_{2}. In den Bilderreden des Henoch sind die Mächtigen und Reichen stets die Sünder, vgl. 53_{7} 62_{13}. Auch in das Lucasevangelium ist jene Richtung eingedrungen und hat die Auffassung gewisser Herrnworte bestimmt, vgl. bes. Mt 5_{3} und Lc 6_{20} und dazu Klöpper, Ztschr. für wiss. Theol. 1894, S. 175ff., der zu dem wohl richtigen Ergebniss kommt, dass τῷ πνεύματι bei Mc Zusatz sei, aber ein richtig erläuternder, während Lc πτωχοί wörtlich nehme, vgl. auch Lc 12_{33}f. mit Mt 6_{19-21} und die Gleichnisse Lc 16. Wo Werth gelegt wird auf äussere weltabgewandte oder weltentsagende Lebensgewohnheiten auf niedrigen Stand u. dgl., können wir überzeugt sein, dass der eigentliche Sinn der Worte Jesu verkannt ist. Für ihn hat

Kreise des damaligen Judenthums bedeutend hervortritt, und sich später im Ebionitismus fortsetzt. Identificirung von reich und gottlos, von arm und gering mit gerecht war gang und gäbe. Wie auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens so auch auf dem des irdischen Besitzes ging die hypergesetzliche Frömmigkeit oft so weit, dass sie den Boden untergrub, auf dem das Gesetz allein wirksam werden kann, den des Gemeinschaftslebens auf der Grundlage der Familie, des Genusses und Austausches der irdischen Güter. Allein bei aller äusserlichen Aehnlichkeit welch' ein Unterschied zwischen der Verkündigung Jesu und jenen, übrigens in ihrer extremen Gestalt vereinzelten Zügen, des sittlichen Lebens seiner Zeitgenossen! Jesus ist es darum zu thun, in der Einzelseele einen Zug nach oben zu wecken, desshalb rückt er den Menschen die Alles überbietende, zugleich lockende und furchtbare Realität des Gottesreiches vor Augen. Als Hinderniss jener nach oben gerichteten Gesinnung bekämpft er den Reichthum. Die Gründe, die ihn seinen Zeitgenossen verhasst machten, waren ganz andere. Jn den Reichen erblicken sie vor Allem Uebertreter des Gesetzes, Leute, die es mit dem Landesfeinde halten, die auf ungerechte Weise Hab und Gut erworben haben, die durch ihre gesellschaftliche Stellung und ihre Mittel dazu geneigt sind, fremde, dem Gesetze zuwiderlaufende Sitten anzunehmen. Nationale, demokratische Gedanken, ein altväterischer Sinn, der auf die Einfachheit früherer Zeiten zurückblickt, verbinden sich auf's Engste bei den frommen Zeitgenossen Jesu mit den eigentlich religiös-sittlichen Motiven ihrer Abneigung gegen den Reichthum[1]. Ihnen schwebt ein einfacherer, dem streng gesetzlichen Wandel, günstigerer, gesellschaftlicher Zustand vor. Es waren also stark irdische Beweggründe, die sie trieben, während die

---

die Weltentsagung nur dann Werth, wenn sie aus dem lebendigen Eindruck des Herannahens des Gottesreiches, des Gutes aller Güter hervorquillt.

[1] Vgl. Testamenta XII Patr. Test. Isaschar, 3ff.

Predigt Jesu vom Verzicht auf alle Erdengüter um des Reiches Gottes willen von einem völlig anderen Geist durchweht ist. Bei ihm tönen uns Klänge echter Weltflucht entgegen, wie wir sie bei seinen Zeitgenossen nirgends zu hören bekommen.

Jesus allein kennt und stellt sittliche Forderungen, die über der Sphäre, in der sich das Gesetz bewegt, völlig erhaben sind. Er allein fasst das nahende Gottesreich als ein wahrhaft jenseitiges auf, und weiss desshalb die Güter des Diesseits zu denen des Jenseits in einen klaren Gegensatz zu stellen.

Jesus, sahen wir, will sittliche Gesinnung wecken, und zwar, in gewissen Partien seiner Verkündigung, eine solche die das Gesetz, wenn anders dies Wort noch einen präcisen Sinn behalten und nicht sich in eine unbestimmte allgemeine Idee verflüchtigen soll, tief unter sich liegen lässt. Aber erkennt auch noch ein andere sittliche Gesinnung, eine dem Zwecke des Gesetzes, nämlich dem menschlichen Gemeinschaftsleben zugewandte.

Es führt zu durchaus falschen Ergebnissen, Jesus überall da in Conflict mit dem Gesetz zu bringen, wo er statt todter sittlicher Praxis, inneres sittliches Leben und Interesse fordert. Es handelt sich vielmehr darum, zu unterscheiden, ob er eine gegen das sociale Leben der Menschen gleichgültige Gesinnung predigt, oder eine dasselbe förderndé. Wo dieser letztere Fall eintritt, steht er auf dem Boden des Gesetzes, wenn auch nicht seines Buchstabens, so doch seiner Hauptabsicht.

Neben der Entrüstung über den irdischen Sinn, der von den Gütern dieser Welt nicht lassen will, finden wir, in der Predigt Jesu, und zwar ebenso stark ausgedrückt, die Entrüstung darüber, dass die zum Segen des Volkes gegebenen sittlichen Ordnungen, wie z. B. Sabbat und Ehe, statt eine Quelle wahrer Wohlfahrt, vielmehr eine Quelle der Qual, des Verderbens und der Heuchelei werden, dass bei der sittlichen Thätigkeit seiner Zeitgenossen keine köstliche Frucht

wahren Wohlbefindens, umfassenden und gründlichen Wohlthuns herauskommt. Solche Interessen stammen offenbar nicht aus einer weltflüchtigen Stimmung, sie bekunden die energische Werthschätzung des sittlichen Gemeinschaftslebens und seiner Segnungen, also des unmittelbaren Zweckes des Gesetzes. Es ist auf den ersten Blick höchst auffallend, und doch, bei näherer Erwägung, wohl begreiflich, dass gerade wo Jesus in ein positives Verhältniss zum Gesetze tritt, er dasselbe scheinbar bekämpft. Denn es ist zweifellos, dass Jesus nicht nur an der pharisäischen Gesetzespraxis und Gesetzesauslegung Kritik übt, sondern auch an dem Gesetze selber[1]. Beides lässt sich in seinen diesbezüglichen

---

[1] Vgl. hierzu Holtzmann, Jesu Stellung z. Gesetz, Jahrb. für prot. Theol., S. 328ff. und 533ff. und Jacob, Jesu Stellung z. mos. Gesetz. Göttingen 1893, S. 27ff., vgl. auch Baur, Vorlesungen über neutestam. Theologie 1864, S. 56ff. Eine durchaus conservative Stellung Jesu z. Gesetz behauptet Keim, Leben Jesu II, S. 263ff., doch s. S. 353, wo Keim zugiebt, dass im Streite über die Waschungen Jesus auch das Gesetz selbst, nicht bloss seine Auslegung trifft. Einen ähnlichen Standpunkt nimmt Schnedermann ein: Das Judenthum und die christliche Verkündigung in den Evangelien, S. 127, 177f.

Jesus hat offenbar ein Herrschaftsgefühl dem Gesetze gegenüber Mc 2 $_{28}$ — die Erklärung dieser Stelle sowie von Mc 2 $_{10}$ durch Joh. Weiss, l. c., S. 56ff., wornach in beiden υἱός ἀνθρώπου = Mensch im gewöhnlichen Sinne zu nehmen wäre, ist abzuweisen, vgl. dagegen Bousset, l. c., S. 111 Anm. 1, über das Verhältniss des Messiasbewusstseins Jesu und seiner Stellung zum Gesetz s. unten — und das Bewusstsein einer Aufgabe in Bezug auf die Gesetzesordnung. Aber die Frage stellt sich für ihn zunächst nicht so: ist das Gesetz unveränderlich, oder muss und darf es verändert werden, Jesus geht gar nicht ein in die Idee einer abgeschlossenen, todten Gesetzesordnung, für ihn ist sie etwas lebendiges, aus den heiligen Grundsätzen der Gottes- und Nächstenliebe sich immerfort entwickelndes. Auch wenn er direct gegen mosaische Ordnungen polemisirt, fühlt er sich doch nicht eigentlich im Gegensatze gegen Moses, Mc 10 $_{5}$. Vgl. Weizsäcker, Untersuchungen über die ev. Geschichte. Gotha 1864, S. 351: „Das Gesetz selbst ist also für ihn nicht wesentlich etwas Anderes als die Offenbarung Gottes in der Natur, nämlich ein grosses Bild der göttlichen Ordnung, aus welchem sich bei tieferem Eindringen in seinen Geist die wahre Natur der Gerechtigkeit Gottes erkennen lässt“.

Aussprüchen gar nicht einmal streng sondern. Fassen wir seine Besprechung der mosaischen Ehe- und Sabbatgesetzgebung in's Auge, so ist offenbar, dass er den Buchstaben der einen wie der anderen Ordnung erschüttert; wie sie bei Moses formulirt sind. Aber zu welchem Zweck? Offenbar damit einerseits gewisse sittliche Grundprincipien im Gesetze rein zum Ausdruck kommen, und damit andererseits es den Verhältnissen, wie sie thatsächlich im Leben vorkamen, angepasst sei, damit es sich nicht darstelle als ein todter Körper, sondern als ein lebendiger Organismus. M. a. W. Jesu Gesetzeskritik ist eine gesetzeserhaltende Kritik, das ist ihre Grundtendenz. Wir werden später darauf zurückkommen, was aus der Thatsache zu folgern ist, dass Jesus eine so einschneidende Kritik an dem Buchstaben der Thora wagt, in Bezug auf seine Selbstbeurtheilung nämlich. Hier haben wir nur zu constatiren, dass je schonungsloser er mit diesem Buchstaben verfährt, desto mehr Achtung er dem Geiste, dem wahren Zwecke des Gesetzes, erweist.

Wie behandelten doch die Pharisäer das Gesetz? Sie überstrichen die so verschiedenen Theile desselben mit dem einförmigen Grau ihres asketischen Interesses. Es war ihnen eine dem Flusse der Zeit entnommene, ewige Weisheit, die einerseits ihr Gesicht der Erde zukehrte, andererseits die Pforte einer höheren Welt aufschliessen sollte. Jesus lässt das Gesetz in die Geschichte eintreten, dem Leben der Gegenwart dienen, sich den Verhältnissen anbequemen. Andererseits hat er aber auch wiederum Sinn für das, was ewig an demselben ist, für die Grundprincipien des sittlichen Lebens überhaupt, des sittlichen Gemeinschaftslebens insbesondere. Die Pharisäer waren nur für die Unveränderlichkeit des Ueberlieferten interessirt, einerlei ob darin jene Grundprincipien durch statutarische Normen überwuchert waren oder nicht. Für Jesus hat das Gesetz sowohl einen Ewigkeits- als auch einen zeitlichen Character, desshalb giebt er der Unwandelbarkeit was ihr gebührt, und der Veränderlichkeit, was ihr gebührt.

Der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern in Bezug auf Werthung und Uebung des Gesetzes ist ein diametraler. Um so merkwürdiger ist es, dass in einem gewissen Puncte doch eine Annäherung zwischen ihm und seinen schlimmsten Gegnern stattfindet. Es wird mehrfach berichtet, dass die Pharisäer in der Gerichtspflege, im Unterschiede von den Sadducäern[1], das Gesetz oft mit einer ausserordentlichen Weitherzigkeit auslegten, ja dass sie überhaupt manchmal den Buchstaben des Gesetzes, und zwar in guter und vernünftiger Absicht, so zu dehnen verstanden, dass ihre Ausdeutung desselben einer Aufhebung gleichkam. Welches Interesse leitete sie bei einer solchen Handhabung der Thora? Doch wohl allein das Bestreben, das Gesetz biegsam und dadurch erträglich und beliebt zu machen. Freilich konnten sie in dieser Richtung nicht sehr weit gehen. Gerade an den unfruchtbarsten Theilen des Gesetzes hielten sie, und von ihrem Standpuncte aus mussten sie es, mit der grössten Zähigkeit fest, als an den Hauptunterscheidungsmitteln Israels von der Völkerwelt. In ihrer Verschärfung und Verfeinerung konnten sie sich nicht genug thun. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass eine gewisse Aehnlichkeit zwischen den Interessen Jesu und der Pharisäer

---

[1] Vgl. die von Ehrmann, l. c., S. 161 angeführte Stelle Babamezia 30. Jerusalem wurde desshalb zerstört, weil dort nach dem strengen Wortlaute der Thorah gerichtet wurde, und die Billigkeit, welche die Strenge des Gesetzes mildert, keine Berücksichtigung fand.

S. auch Meuschius, l. c., S. 140, wo es von Hillel heisst: dignus est ut profanetur propter eum Sabbatum.

Gewiss ist die Bemerkung von Brandt, Die evangel. Geschichte und der Ursprung des Christenthums. Leipzig 1893, S. 449ff. richtig, dass Jesus unter allen Gesetzeslehrern allein die Schrift anzutasten wagte, wenn jedoch die bei Meuschius, l. c., S. 213 citirte Stelle, die sich gegen solche richtet, welche nicht das ganze Gesetz als e coelo betrachten, sondern Einzelnes als Zuthat Mosis (Sanhedrin 90 1), nicht gegen die Christen gerichtet sein sollte, so müssen auch in schriftgelehrten Kreisen sehr freie Tendenzen geherrscht haben. Vgl. die von Derenbourg, Histoire de la Palestine, S. 144 angeführte Stelle über den Sabbath, aus Mechilta 1.

und beider Art, sie zu wahren, bestand. Das Verlangen, das Gesetz zu erhalten, trieb beiderseits zur Ueberwindung des Buchstabens, allerdings auf verschiedenen Wegen, und in verschiedenem Masse, bei Jesus wenn es nöthig ist durch offene Bekämpfung desselben, bei seinen Gegnern durch künstliche Deutung.

Wie man übrigens auch über diese theilweise Annäherung des Standpunktes Jesu an den der Pharisäer in Bezug auf die Unterwerfung unter die buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes denken mag, so ist doch gewiss, dass die Tendenz Jesu einer gedankenlosen, oft heuchlerischen Praxis eine aufrichtige, sittliche Gesinnung, im Sinne der Grundprincipien des Gesetzes entgegenzustellen[1], nur eine relative Originalität beanspruchen kann. Schon vor Jesus unterschieden die Schriftgelehrten grosse und kleine Gebote, und gewiss war auch schon vor ihm die Frage nach dem höchsten Gebote aufgetreten. Diese, allem Anscheine nach sehr ernstlich erwogenen Probleme, beweisen, dass in der Auslegung und Anwendung des Gesetzezbuchstabens der Geist nie aufgehört gegen die Herrschaft der Form zu protestiren. Was neu ist bei Jesus, das ist die Klarheit und Bestimmtheit, die jener Tendenz bei ihm eignet, und namentlich die Energie, mit der er sie geltend macht, wenn man sie besonders mit der Ohnmacht vergleicht, mit der bei den Schriftgelehrten jener Protest des Geistes gegen den Buchstaben auftritt. Vom Standpunkte der Frommen seiner Zeit aus konnte man eine todte, rein formale, sittliche Praxis schliesslich immer wieder, einer besseren Einsicht in das Wesen des Gesetzes gegenüber decken mit dem Hinweis darauf, dass man den Wortlaut desselben, bezw. seine authentische Auslegung durch die mündliche Ueberlieferung für sich habe. Jesus hat den Zweck des sittlichen Handelns so lebendig vor Augen, dass nichts ihm den Blick auf dasselbe verdunkeln kann.

---

[1] Vgl. was Edersheim, l. c. Appendix IX, S. 18 von den Ansichten der Rabbinen über die Gelübde bemerkt.

In einem Punkte geht Jesus mit ganz besonderer Entschiedenheit vor, nämlich in der Geringschätzung, ja Bekämpfung der Reinheits- und Speisegebote[1]. Diese Partien des Gesetzes hatten, wie schon bemerkt, ihre Bedeutung besonders darin, dass durch ihre Beobachtung Israel sich von der Völkerwelt absonderte. Allein diese rein formelle und conventionsmässige Askese konnte bei Jesus nur Widerwillen erwecken, um so mehr, da der Werth, den man ihr beimass, dem Streben nach wahrhaft fruchtbarem sittlichem Wirken Abbruch that. Die beiden Richtungen des ethischen Interesses Jesu, die wir constatirt, verbündeten sich in ihm gegen Vorschriften, deren Gleichstellung mit den wichtigsten Grundordnungen des sittlichen Lebens, keine andere als eine verwirrende, abstümpfende Wirkung auf die Gemüther haben konnte.

Im Spätjudenthum hatte sich alles lebendige religiösen Interesse auf die messianische Hoffnung concentrirt. Diese wies aber, wie wir schon mehrfach bemerkten, dem sittlichen Streben keinen deutlichen Weg. Zwei Richtungen, die eine auf ein diesseitiges sociales zugleich nationales Ideal hin orientirt, die andere ein jenseitiges, den Bedingungen dieses Weltlaufes entnommenes, erstrebend, waren in der Ethik jener Zeit zu einem unklaren Gemisch zusammengeflossen, so dass sie sich gegenseitig neutralisirten, oder richtiger

---

[1] Mit Recht behauptet O. Holtzmann, Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen, Freiburg 1893, S. 23f., dass Mc 7 15 vgl. Mt 15 12 auch von den Speisegeboten die Rede ist, gegen B. Weiss in Meyers Commentar, welcher behauptet, dass keine Speise verunreinigende Wirkung gehabt habe, und H. Holtzmann im Handcommentar, der hier die Speisegebote, allerdings auffallender Weise, vergessen findet. Ich kann mich der Meinung nicht anschliessen, dass Mc 7 15 eine parabolische Verwendung der levitischen Reinheitsgebote vorliege, die Jünger erblicken hier eine παραβολή und werden mit ihrer Ansicht zurückgewiesen. Jesus stellt v. 15 einfach den Satz auf: „nichts physisch an den Menschen herantretendes kann ihn verweigern“, und wundert sich, dass die Jünger nicht unbefangen genug sind, ihn zu verstehen, und zu erkennen, dass nur Aeusserungen des Menschen in Worten und Thaten ihn beflecken können. v. 15 sagt nur kürzer war v. 18 und 19 expliciren.

gesagt, weder die eine noch die andere war zu klarer Entwickelung gekommen. Bei Jesus sehen wir sie aus jener Vermischung erlöst, beide energisch und bestimmt wirksam, auftreten. Aber ist damit eine Lösung des ihm gestellten Problems gegeben, dass er das Gesetz zugleich aufhebt und befestigt, dass er zugleich eine ideale Ordnung des irdischen Gemeinschaftslebens will, und doch wiederum die Güter negiert, die eine solche Ordnung schützt, deren Besitz und Gebrauch sie zu regeln hat?

Man kann ja, und das geschieht meistens, die beiden Richtungen, die uns in Jesus entgegengetreten, miteinander zu vereinbaren suchen. Man erklärt diejenigen Aussprüche, die eine Negation der Zwecke des Gesetzes enthalten, für kühne Paradoxien, die nur der Pflicht stets bereit zu sein auf irdische Güter zu verzichten, Ausdruck verleihen sollen, nicht aber einer wahrhaft weltflüchtigen Stimmung Jesu entspringen. Es versteht sich von selbst, dass zwischen beiden Reihen von Aussagen Jesu ein inneres Band besteht, und dass dieses auch aufgefunden werden muss. Allein man befindet sich unmöglich auf dem rechten Wege, wenn man davon ausgeht, von vornherein der weltflüchtigen Seite der Verkündigung Jesu die Spitze abzubrechen, ebensowenig natürlich, wenn man diese Seite ausschliesslich betont. Beide sind zunächst in ihrer gegensätzlichen Schärfe anzuerkennen.

Die Thatsache, dass auf eine Ethik, die sich weder nach dem Diesseits noch nach dem Jenseits hin mit Bestimmtheit zu orientiren wusste, in der Verkündigung Jesu eine andere folgt, die, in bewusstem Gegensatz zu jener stehend, doch, wenigstens auf den ersten Blick, gerade die Einheitlichkeit vermissen lässt, und nur, aber in doppelter Richtung, die Energie des Wollens sittlicher Zwecke aufweist, die jener fehlt, diese Thatsache stellt uns ein Problem, dessen Lösung weder auf litterarkritischem Wege, noch auf dem Wege einer künstlichen Systematisirung der Aussprüche Jesu gesucht werden darf, sondern auf psychologischem Wege gefunden werden muss.

Wir wollten in diesem Abschnitte die Grundthatsachen der ethischen Verkündigung Jesu, ohne sie noch zu erklären, möglichst präcis constatiren. Fassen wir sie noch einmal kurz zusammen: Das höchste Gut ist für Jesus die Antheilnahme an dem nahe bevorstehenden Gottesreiche, einem himmlischen Weltzustande unter durchaus neuen Daseinsbedingungen. Vor die Erwartung dieser Zukunft stellt Jesus den einzelnen Menschen, indem er in einer, im eschatologischer Gedankenkreise einzigartigen Weise das individuelle Heil berücksichtigt, um ihm eine sittliche Totalentscheidung über sein ganzes Leben aufzudrängen. Bei dieser Entscheidung handelt es sich vor allen Dingen darum, ob der Mensch auf die irdischen Güter, und Alles was ihn an dieses Leben fesselt, zu verzichten weiss, um im Gottesreiche eines höheren Lebens theilhaftig zu werden. Alle sittlichen Interessen, die sich an die irdischen Verhältnisse knüpfen, scheinen in diesen Theilen der Predigt Jesu im Nichts zu versinken gegenüber dem grossen Dilemma: Diesseits oder Jenseits.

Aber neben dieser Betrachtungsweise des sittlichen Lebens steht eine andere, die dem Menschen nicht nur die Erlangung eines jenseitigen Lohnes als Ziel vorhält, sondern Frucht des Guten durch eine dem Geiste des Gesetzes entsprechende Uebung desselben von ihm fordert. Beide Gedankenkreise entstammen verschiedenen Stimmungen, und zwar solchen die, weder die eine noch die andere, jene Zeit beherrschten. Wo sind sie herzuleiten, wie ist ihr Zusammensein in der Seele Jesu zu erklären? Diese Fragen sollen die folgenden Abschnitte zu beantworten suchen.

B. Das Verhältniss Jesu zu Gott in seiner Bedeutung für seine Ethik.

Das Geheimniss der Person Jesu ruht in seinem einzigartigen Verhältnisse zu Gott. Auf das Bewusstsein eines solchen Verhältnisses gründet sich seine Berufsfreudigkeit, das Gefühl der Erhabenheit über alle bisherigen Träger der

Offenbarung [1], welches ihn beseelt. Wollen wir zu der Quelle seiner Eigenart emporsteigen, so müssen wir es versuchen in die eigenthümliche Natur seines Verkehrs mit Gott, soweit dieselbe überhaupt einer Untersuchung unterzogen werden kann, einzudringen.

Um einen richtigen Begriff von dem Verhältnisse Jesu zu Gott zu gewinnen, scheint uns der beste Weg der zu sein, es mit dem Verhältnisse der Propheten zu Gott zu vergleichen, denn bis auf die Propheten müssen wir zurückgehen, wenn wir religiöse Persönlichkeiten antreffen wollen, die überhaupt mit Jesus verglichen werden können.

Natürlich sehen wir in den folgenden Bemerkungen ab von einzelnen einzigartigen Erfahrungen [2], die gewiss den prophetischen Männern nicht abzusprechen sind, wir halten uns an dem Gesammteindruck, den man aus ihrer Verkündigung von ihrem religiösen Leben empfängt, an dasjenige, was von ihnen auf die Mit- und Nachwelt übergegangen ist.

Die Propheten sind felsenfest gegründet in dem Glauben an einen heiligen, gerechten, Israel liebenden Gott. Sie haben auch, im Unterschiede vom Volke, ein tiefes Verständniss für die Ursachen, die es verhindern, dass dieser Gott von Israel als ein gnädiger nicht nur geglaubt, sondern empfunden und genossen werde, und andererseits die feste Zuversicht, dass diese Gnadenerfahrung, wenigstens für einen Theil des Volkes, nicht ausbleiben werde, sei es dass sie in vorübergehender Weise sich vollziehe durch helfende und rettende Thaten Gottes, sei es in definitiver Weise in dem Heile der Endzeit. Dagegen haben sie nicht

---

[1] Mt 12 38ff.

[2] Eine solche liegt namentlich Ps 73 25ff. vor. Vgl. jedoch zu dieser Stelle die Bemerkungen von Smend, Ztschr. für altt. Wissenschaft 1888. Ueber das Ich der Psalmen S. 124, Anm. 1: der Glaube steht in diesem Psalmen doch nicht ganz auf sich selbst, der Dichter hat erfahren, dass es den Gottlosen schlecht geht. Für seine Person verzichtet er auf jede innere Gewähr der göttlichen Gnade, für die Gesammtheit hält er gewiss an der messianischen Hoffnung fest.

etwa das Gefühl als Einzelne diese Gnadenerfahrung zu besitzen. Nur als Gliedern des Volkes wurde sie ihnen zu Theil, und desshalb in Zeiten der Noth gewissermassen nur proleptisch, durch das Medium ihrer unerschütterlichen Zuversicht auf die Zukunft. Also das religiöse Erlebniss im höchsten Sinne des Wortes, die beseeligende Gotteserfahrung, ist für die Propheten durchaus verflochten in den Gang der Geschichte, es vollzieht sich für sie durch Vermittelung ihres Verhältnisses zur Welt. Es ist nicht ein rein innerer Vorgang. Mit diesem ersten Punkte hängt ein zweiter auf's engste zusammen.

Was die Propheten von Gott empfangen, das empfangen sie in Bezug auf ihren bestimmten Beruf[1], das ist ihnen gegeben, um restlos in ihrer Thätigkeit verausgabt zu werden. Wir finden bei ihnen keinen Hintergrund eines religiösen Innenlebens, in das sie gleichsam hineinflüchten konnten, aus der Unruhe ihrer Berufsarbeit heraus. Sie gehen ganz in dieser auf mit all' ihrem Fühlen und Denken. Gott theilt sich ihnen nicht etwa in besonderer Weise zum inneren Genuss mit[2], sondern wann er etwas thun will in der Völkerwelt, dann offenbart er es seinen Propheten, damit sie es zur Förderung der Erkenntniss Gottes, den einen zur Verstockung, den anderen zum Heile, mittheilen. Aus dieser Eigenthümlichkeit der prophetischen Inspiration erklärt sich auch der gleichsam stossweise Charakter, der dieselbe an sich trägt.

Endlich ist hervorzuheben, dass die Propheten eigentlich nur das von Gott wissen, was Alle wissen könnten, wenn sie es wollten, wenn sie nicht, durch Sünde verstockt

---

[1] Auch Jes 6 Jer 1 5 Amos 7 15 handelt es sich nicht um die Begründung eines eigenthümlich innigen Verhältnisses zwischen Gott und den Propheten, sondern nur um die Zuertheilung eines speciellen Berufes.

[2] Amos 3 7. Vgl. Lobstein, Etudes christologiques, La doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur, Paris 1892, S. 24f. und Smend, Altt. Religionsgeschichte, S. 86.

und bethört, sich von der hell leuchtenden Wahrheit abkehrten. Sie schöpfen nicht aus der Quelle einer Gotteserkenntniss und Gottinnigkeit, die ihr persönliches Eigenthum wäre, aus einem in den Tiefen ihres Innern verborgenen Schatze göttlicher Weisheit. Sie treten nicht mit dem Anspruche auf ihnen allein geoffenbarte Einsichten über Gottes Wesen zu verkünden. Durch sie redet im Grunde nur die grosse Offenbarerin Gottes im alten Bunde, die Geschichte, und sie redet eigentlich nur, was Allen, deren Wille sie zu verstehen geneigt ist, unmittelbar einleuchten muss.

Ein ganz anderes Gefühl hat man der Persönlichkeit Jesu[1] gegenüber. So sehr sein Wirken in manchen Punkten dem der Propheten gleicht, so sehr unterscheidet er sich von ihnen in seinem Verhältnisse zu Gott, in seinem inneren Leben, in der Art wie er seine Gotteserkenntniss und seine Verkündigung beurtheilt. Er weist oft hin auf die Natur und auf die heilige Geschichte, aber dieser Hinweis hat für ihn eine durchaus untergeordnete Bedeutung. Sein Wissen von Gott ruht auf einem anderen Grunde als das der Propheten, auf dem Bewusstsein eines einzigartigen Verhältnisses, das er zu Gott einnimmt. Er hat Gott nicht nur erfahren durch Vermittelung seines Waltens in der Geschichte, sondern kraft einer geheimnissvollen Berührung seiner Seele[2]

---

[1] Vgl. zum Folgenden die treffliche Charakteristik Jesu von A. Sabatier, Art. Jésus Christ, in Lichtenberger's Encyclopédie des sciences religieuses.

[2] Es kommt hier besonders die Stelle Mt 11 25 ff. in Betracht. Brandt, l. c., S. 576 bestreitet ihre Echtheit durch Hinweis auf alttestamentliche und apocryphische Parallelen Jer 6 16 ff. Jesus Sirach, 6 24 ff. 51 23 ff., deren Gleichklang ihn die unverkennbare Originalität der Worte Jesu verkennen lässt, vgl. Holtzmann, Handcommentar, S. 174. Dass diese Stelle auf die historische Grundlage gewisser Partien der johanneischen Reden hinweist, ist unbestreitbar. Man kann aber auch aus den Synoptikern sich ein Bild von dem dem Jenseits zugewandten Innenleben Jesu machen, von dem unsere Stelle Zeugniss ablegt.

mit ihm, die übrigens mit visionären oder ekstatischen Zuständen nichts gemein hat. Desshalb ist auch, was er von Gott zu sagen hat, nicht von vornherein dem natürlichen Sinn verständlich, sondern nur denen, die darauf vorbereitet sind.

In seinem Gotte hat Jesus einen ruhenden, kostbaren inneren Besitz, der zu allem Irdischen gänzlich incommensurabel und davon unabhängig ist, ein Gut der Güter, das nicht nur über alle irdischen Güter hoch erhaben ist, sondern ihrer auch nicht als Medien, als Gefässe gleichsam bedarf. Sein Gott ist nicht der in die Geschichte durchaus eingeschlossene Gott Israels, sondern ein wahrhaft zeitloser Gott [1], durch den man nicht nur Zuversicht gewinnen kann für die Zukunft, sondern sich wahrhaft erheben über die Schranken des zeitlichen Geschehens.

Durch diesen, von der Gotteszuversicht der Propheten durchaus verschiedenen Gottesbesitz Jesu, hat sich eine völlig neue Art des religiösen Lebens verwirklicht. An Stelle des, zwar gläubigen, aber stets verlangenden, der Befriedigung harrenden Ausblickens auf Gott, wie er der prophetischen Zeit und dem Spätjudenthum eigen war, ist ein gegenwärtiger Genuss Gottes getreten, und dieser Genuss ist nicht vermittelt durch irdische Ereignisse, oder den Genuss irdischer Güter. Jesus lebt gleichsam in zwei Welten, in der Welt seiner unsichtbaren Gemeinschaft mit Gott, und in der sichtbaren, dem Wechsel unterworfenen, des zeitlichen Geschehens. Während die Propheten immer in dieser letzteren die volle Heilserfahrung Gottes machen wollten, hatte das Spätjudenthum zwar auf diese Erwartung verzichtet, hoffte dagegen auf eine Umwandlung, durch welche das Diesseits gleichsam in ein himmlisches Jenseits absorbirt werden sollte. Beide Anschauungen, so verschieden sie auch in

[1] Auch Holsten, Ztschr. für wiss. Theol. 1890, S. 129 ff. S. bes. S. 162 ff. hebt die geschichtslose Anschauung Jesu vom Wesen Gottes hervor.

vieler Beziehung sind, sind doch innerlich auf's Engste mit einander verwandt, weil dieselben religiös-sittlichen Motive ihnen zu Grunde liegen, wesshalb ja auch die zweite der ersteren gegenüber dem sittlichen Leben keine neuen Impulse verliehen hat.

In Jesus tritt uns eine psychologische Thatsache von unermesslicher Bedeutung entgegen, die der Grund zu einer ganz neuen Entwickelung legt. Ich möchte diese Thatsache dahin kennzeichnen: das Jenseits ist in Jesus zu einer psychologischen Realität von religiöser Bedeutung geworden, er trägt in seiner Gottesgemeinschaft gleichsam ein Jenseits in sich selbst, und dadurch ist die Möglichkeit gegeben, dass das schon längst gekannte, aber nie mit Klarheit und Bestimmtheit religiös gewerthete metaphysische Jenseits, zu einer religiösen Grösse werden könne. Jesus kennt nicht bloss eine zukünftige, kommende andere Welt, sondern er hat in seinem Inneren eine seiende, und zwar eine wahrhaft höhere, andere Welt. Was für das Judenthum im Grunde immer nur in successivem Verhältnisse stand, steht für ihn — nicht für sein theoretisches Denken, wohl aber für sein religiöses Empfinden — im Verhältniss der Coexistenz. Er hat das, was der jüdische Fromme noch erwartet, und zwar weil er es als eine innere, durch keine irdische vermittelte, Realität besitzt, besitzt er es als ein wahrhaft überirdisches, transcendentes Gut.

Den Gott, der sich ihm in den Tiefen seiner Seele, fern vom Getriebe des äusseren Lebens, zu beseeligendem Verkehr geoffenbart, hat Jesus seinen Vater genannt, damit ausdrückend, dass dieser Gott, so hoch er auch über allem Irdischen steht, so erhaben er über menschliches Wesen ist, sich ihm doch zu innigster Gemeinschaft mitgetheilt hat. Nicht auf besondere Schutz- und Hülferfahrungen stützt sich bei Jesus diese Bezeichnung Gottes als seines Vaters, er beruft sich nirgends auf besondere Beweise erfahrener göttlicher Vaterhuld, er bringt in diesem Worte ein rein Verhältniss zum Ausdruck.

Mit Recht bemerkt O. Holtzmann[1], dass der Gottvaterglaube uns nirgends in der Lehre Jesu im Gegensatz gegen einen anderen Gottesgedanken scharf ausgestaltet entgegentrete, und dass er überhaupt dem Judenthum gegenüber nichts Neues war. Dieser letzteren Behauptung könnte man entgegenhalten, dass die Beziehung der Vaterliebe Gottes auf den einzelnen Menschen doch neu ist. Allein wir vernehmen nicht, dass Jesus in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen seiner Weise den Vater zu verkündigen und der alttestamentlichen hervorgehoben hätte, oder dass seine Zuhörer sich veranlasst gefühlt hätten, es zu thun. Nicht hier liegt die eigentliche Originalität der Gottvaterverkündigung Jesu. Sie liegt vielmehr darin, dass durch die ganze Predigt Jesu sich der Hinweis darauf hindurchzieht, wie fern der Mensch an und für sich davon ist, das Wesen Gottes als seines Vaters zu verstehen, und wie sehr er es bedarf, dass ihm das Geheimniss desselben erschlossen werde. Deutlich ausgesprochen ist dies Matth 11, 27. Aber wie sehr tritt es z. B. auch im Gleichniss vom verlorenen Sohn hervor! Der älteste Sohn, der im vollen Genusse der Güter seines Vaters steht, weiss es gewissermassen gar nicht, dass er einen Vater hat, oder wenigstens nicht, was er an ihm hat. Dem jüngeren ist es inmitten des tiefsten Elendes gleichsam als eine neuentdeckte Wahrheit aufgegangen. Jesus ist weit davon entfernt, das väterliche Wesen Gottes als eine allen zugängliche, leicht zu begreifende, sich gleichsam von selbst darbietende Erkenntniss zu behandeln. Zwar verweist er mehrmals auf die Natur als Offenbarerin der Vaterliebe Gottes. Jedermann kann sehen, wie Gott die Lilien auf dem Felde kleidet, die Vögel unter dem Himmel nährt, und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. Allein wir haben uns solche Worte als an Jünger gerichtet zu denken, die durch Jesus schon in ein näheres Verhältniss zu Gott getreten sind, und desshalb für das was An-

[1] L. c., S. 47.

dern an sich auch offenbar ist, doch in Wahrheit allein offene Augen haben, und daraus die practischen Consequenzen ziehen. Diese Consequenzen führen weit ab von dem Wege, den die Menge geht, zur Feindesliebe [1], zur Erhabenheit über die Sorgen dieser Welt (Matth 5, 45 ff. 6, 26). Es wird später noch von dem Verhältnisse des eigenthümlichen Sohnesbewusstseins Jesu zu seinem messianischen Berufe die Rede sein. Hier handelt es sich zunächst nur darum, festzustellen, dass wenn Jesus Gott seinen und der Seinigen Vater nennt, er damit auf eine innere, geheimnissvolle, zunächst ihn und durch ihn den Seinen gewordene Offenbarung zurückweist. Ohne die Art, wie man vor ihm von Gott als dem Vater geredet hatte, polemisch zu beleuchten, setzt er stillschweigend an ihre Stelle eine andere, viel tiefer begründete, auf viel innigere Erfahrung beruhende.

Vergegenwärtigt man sich die Art der Gotteserfahrung Jesu, so wird man nicht versucht sein zu glauben, dass sie die unmittelbare Wirkung gehabt habe, in ihm eine weltfreudige Stimmung hervorzurufen, ihn zu veranlassen, die Welt so recht als einen Spiegel der göttlichen Güte [2] und Liebe zu betrachten. Er hat, so wird behauptet, in die gottverlassene Welt des Spätjudenthums Gott wieder eingeführt, der fernen, durch Myriaden von Engel verhüllten Gott des Spätjudenthums wieder zum nahen und offenbaren gemacht. Diese Anschauungsweise entspricht weder der Art

---

[1] Dass Feindesliebe unmittelbar ein positives Verhältniss zur Welt und den irdischen Aufgaben bekunde, wie Bousset, l. c., S. 50 Anm. 1, gebilligt v. O. Holtzmann, l. c., S. 37 Anm. 11, meint, kann ich nicht finden. Feindesliebe ist zunächst ein Beweis von Erhabenheit über die irdischen Interessen, kann aber allerdings im socialen Sinne verwerthet werden.

[2] Auch bei Bousset, vgl. dessen treffliche Ausführungen, S. 41 ff., tritt er nicht genügend hervor, dass Jesu, von der alttestamentlichen so verschiedene Gotteserfahrung, zunächst die Wirkung hatte, ihn dieser Welt zu entheben, ihm ein Innenleben in höheren Regionen zu gestatten. Eine dementsprechende Stimmung ist auch bei den Synoptikern deutlich mit dem Gottvaterglauben Jesu verbunden.

der Verkündigung Jesu vom Vatergotte, nach dem Eindrucke, den dieselbe gemacht. Es wird nirgends berichtet, dass die Belehrungen Jesu über die Fürsorge Gottes für die Welt, und auch für den Einzelnen, seine Geneigtheit, die Bitte der Menschen zu hören, als etwas besonders neues empfunden worden wären. Nur scheinbar war ja Gott jener Zeit ein ferner Gott. Alle die verschiedenen Theologumena die ihn der unmittelbaren Berührung mit den Menschen und der Welt zu entrücken suchten, können gegen die Thatsache nicht aufkommen, dass er trotz alledem der Gott des Gesetzes ist, der sich im Gesetze voll und ganz offenbart, dass er der Gott der Geschichte ist, den die Frommen ganz vornehmlich in den Geschicken des Gesetzesvolkes inne werden wollen. In gewissem Sinne betrachtet man Gott als einen nur allzunahen, die Sphäre, in der man ihn suchte, trug nur allzusehr einen irdischen Character.

Ganz anders steht die Sache bei Jesus. Nicht aus dem Gesetze, nicht aus der Betrachtung der Geschicke Israels und der Völker heraus hat er die höchste Offenbarung Gottes, die ihm zu Theil geworden, empfangen. Fern von der Welt, in den Tiefen seines Gemüthes hat sich ihm Gott genahet. Für ihn ist er erst in gewisser Beziehung wahrhaft weltfremd und weltabgeschieden, weil er eine Gotterkenntniss und einen Gottesgenuss kennt, die durch nichts irdisches vermittelt sind. Eben um dieser weltabgewandten Unmittelbarkeit willen ist seine Gottesgemeinschaft eine so nahe und so innige.

Die Art seiner Gotteserfahrung trennt also Jesum zunächst von der Welt. Wir sehen ja auch, dass sie für ihn, ebensosehr wie für die pessimistischsten unter seinen Zeitgenossen, im Argen liegt. Er macht die Anschauung von einer überall spürbaren Teufels- und Dämonenherrschaft zu der seinigen[1]. Von den Höhen seliger Gottesgemeinschaft,

[2] S. Mc 5 1ff. 9 14ff. Lc 11 24—26. Letztere Stelle bildlich zu erklären — s. O. Holtzmann, l. c., S. 29f. — halte ich für unstatthaft. Vgl. H. Holtzmann, Handcommentar z. Stelle.

auf denen er wandelt, sieht er die Welt tief unter sich liegen, empfindet er lebhaft ihre Gottentfernung, ja noch mehr, ihre Gottentfremdung. Der Gegensatz zwischen Gott und Welt ist ja für ihn nicht nur der der Unendlichkeit und der Endlichkeit, sondern vor Allem der der Heiligkeit und Unheiligkeit. Er hat Gott erfahren als den vollkommenen und gerechten, in seiner Gemeinschaft ist Vollkommenheit und Gerechtigkeit zu finden, ausserhalb derselben nur Sünde.

Jesus tritt uns durchaus nicht als eine contemplative zum mystischen Schwelgen im Gottesgenusse geneigte Natur entgegen. Dennoch bildet die beständige intensive Hinkehr seiner Seele zu einer höheren Welt den dominirenden Zug seines Wesens. So völlig er sich seiner Berufswirksamkeit inmitten seines Volkes hingiebt, er geht doch nicht in derselben auf in der Weise, wie dies bei den Propheten der Fall war. Hinter der Unruhe seines Wirkens nach aussen hin liegt ein inneres Leben in höheren Regionen, voller Friede und Klarheit.

Es kann nicht genug betont werden, dass Jesus in dem beständigen Schauen eines Jenseits lebt, auf das ihn die eigenthümliche Art seiner Gotteserfahrung als auf die Welt der wahrhaft kostbaren Güter hinweist. Aber eben in dieser Thatsache seines inneren Lebens liegt es auch begründet, dass er, in ganz anderer Weise als die zeitgenössische Frömmigkeit es vermochte, ein positives Verhältniss zur Welt zu gewinnen wusste. Dadurch dass die jenseitige Welt für sein religiöses Empfinden aus der Zukunft in die Gegenwart gerückt war, konnte er sich frei machen von jener Spannung des Gemüthes auf die kommenden Zeiten hin, welche den eschatologisch gerichteten Frommen die Gegenwart durchaus entwerthete. Gerade weil das Jenseits für ihn einen so wahrhaft überweltlichen Character trug, trat auch das Diesseits wieder in seine Rechte ein. Nicht auf Grund theoretischer Reflexion natürlich wandte Jesus dem Diesseits ein lebendiges Interesse zu, aber es verhinderte ihn auch keine Alles überbietende Zukunftserwartung,

der Thatsache gerecht zu werden, dass Gott uns in dieser unvollkommenen Welt ein Arbeitsfeld eröffnet, dass wir in ihr sittliche Güter gewinnen und realisiren können und sollen. Er wusste aus dem Buche der Natur das Walten Gottes herauszulesen, und die Ordnungen des Gesetzes erschienen ihm als Offenbarungen des göttlichen Willens, als dem Menschen dargebotene Mittel, Gott zu verherrlichen. Gerade weil Jesus Gott als gegenwärtigen Besitz hat, und in seiner Gemeinschaft in der ewigen unsichtbaren Welt lebt, sind in ihm die Bedingungen zu einer positiven Werthung der vergänglichen irdischen Welt vorhanden. Dazu kommt noch etwas Anderes. Wir wiesen schon darauf hin, dass Jesus uns in keiner Weise als ein Mystiker entgegentritt. Er ist ein Mann der That. Kein Wissen, kein Empfinden hat Werth für ihn, wenn es sich nicht in That umsetzt. Freilich steigt er durch die That aus der Sphäre des reinen Gottesfriedens, den er in seinem Innern gewinnt, herab in den Bereich der irdischen Kämpfe, aus der Welt des Vollkommenen, die er im Geiste schaut, in die der Unvollkommenheit, in der Gottes Willen sich immer nur bruchstückartig vollzieht, sein Wesen sich nur trübe wiederspiegelt. Allein er scheut sich vor diesem Herabsteigen nicht, er sieht in ihm im Gegentheil den Triumph des Glaubens und der Liebe. So voll und ganz er sich auch seinem Berufe hingiebt, so aufrichtig die Selbsthingabe ist, mit der er sich in die Kämpfe und Arbeiten des Augenblickes hineinwirft, man hat doch immer das Gefühl, dass er von einer einzigartigen Höhe des inneren Lebens herabsteigt in die Enge und Niedrigkeit dieses irdischen Daseins, zugleich aber auch, dass er es mit vollster Freudigkeit thut, dass er in voller Uebereinstimmung des Herzens — von theoretischen Erwägungen ist hier natürlich nicht die Rede — steht, mit der uns auferlegten Nothwendigkeit in einer unvollkommen sündigen Welt, das Gute, wenn auch nur bruchstückartig, zu realisiren. Von diesem Gesichtspunkte aus ist in letzter Instanz auch seine Werthung des menschlichen Gemein-

schaftslebens zu betrachten, dieselbe ist aber darum nicht weniger wirklich noch wichtig.

Vergegenwärtigen wir uns das Verhältniss Jesu zu Gott mit seinen nothwendigen Consequenzen, so sehen wir uns vor eine religiöse Stimmung und ethische Impulse gestellt, die denen des Messianismus durchaus entgegengesetzt sind.

Wir suchten oben nachzuweisen, dass es dem Messianismus, schon in seiner älteren prophetischen Gestalt, eigenthümlich ist, in dem höchsten Heilsgute Güter verschiedener Art zusammen zu befassen, und die höchste Heilsoffenbarung Gottes durch die Zutheilung irdischen Glückes und irdischer Herrschaft vermittelt sein zu lassen. Damit hängt auf's engste zusammen, dass das sittliche Handeln das höchste Gut theils direct herstellen, theils die Mittheilung desselben vorbereiten soll, also den Character eines mühsamen Arbeitens um einen oft sehr in die Ferne rückenden Lohn trägt. Wir bemerkten ferner, dass Empfänger des Heils und eigentliches Subject des sittlichen Handelns nicht der Einzelne, sondern das Volk ist. Aus dieser Anschauungsweise fliesst die nomistische Tendenz der messianischen Ethik, die dem ethischen Individualismus nur eine untergeordnete Rolle lässt. Sobald namentlich das Gesetz vorhanden ist, ist dem ethischen Streben des Einzelnen eine Grenze gesteckt, jenseits deren er jedenfalls nicht mit Sicherheit die Verpflichtung fühlt, den Geist der gegebenen Gebote über den Buchstaben hinaus zu individueller Anwendung zu bringen.

Der Messianismus der späteren, apocalyptisch gerichteten Frömmigkeit unterscheidet sich wesentlich dadurch von dem früheren, dass er die Realisirung des höchsten Gutes jeder menschlichen Mitwirkung entzieht, ohne ihm doch eigentlich seinen irdischen, weltförmigen Character zu nehmen. Infolge dessen geräth die Ethik in einen Zustand völliger Erstarrung, weil sie eben von dem höchsten Gut, dessen Erlangung doch ihr Ziel bleibt, inhaltlich nicht mehr bestimmt wird.

Richten wir diesem ganzen Gedankenkreise gegenüber

unsern Blick auf Jesus und sein Verhältniss zu Gott, so tritt uns vor Allem eins entgegen; Jesus kennt ein höchstes Gut, das durch kein irdisches vermittelt wird, und mit keinem irdischen in Vergleich gestellt werden kann, dieses Gut sucht er nicht zu erwerben oder zu verdienen, er hat es, als eine Gabe von oben, die in ihrer ganzen Reinheit und Fülle nur von der einzelnen Seele besessen und genossen werden kann. Wo solche innere Erfahrungen, eine solche innere Verfassung vorhanden ist, da ist der Messianismus mit seinen eben noch einmal kurz vorgeführten characteristischen Eigenthümlichkeiten in der Wurzel getroffen, da ist der Grund gelegt zu einer durchaus der messianischen entgegengesetzten ethischen Auffassung und Praxis.

Der Messianismus wusste niemals das religiöse Heilsgut der Gottesgemeinschaft von den irdischen Gütern zu sondern, die er der Gemeinde der Gerechten erst in diesem, später in einem veränderten Weltzustande verhiess, darum brachte er es weder zu einer Entmündigung der sittlichen Einzelpersönlichkeit, noch zu einer Auffassung des Jenseits von positiver ethischer Bedeutung, darum bürdete er der von ihm erzeugten Gemeinschaftsordnung auf, was eine solche nicht zu bieten vermag, und was sie in der Erfüllung ihres eigentlichen Zweckes nur hemmen kann.

Indem in Jesus das höchste Gut sich als eine himmlische Gabe darstellt, die mit irgendwelchem irdischen Gute ganz incommensurabel ist, die an den Menschen vor allen Dingen die Forderung stellt, dass er sein Denken und Streben zu der Höhe des ihm dargebotenen Gutes erhebe, kündigt sich eine völlige Veränderung in der dem Menschen gestellten ethischen Aufgabe an. Es handelt sich nicht mehr für ihn, wenigstens nicht mehr in erster Linie, um die Befolgung eines Gesetzes, um die Mitarbeit an der sittlichen Arbeit der Gemeinschaft. Der Werth des so verstandenen sittlichen Handelns ist unsicher und gestattet dem Menschen nicht einmal eine klare Selbstbeurtheilung, denn wie das

höchste Gut, welches der Gemeinschaftsethik des Gesetzes vorschwebt, ein gemischtes ist, so können auch die Motive, dieselbe zu üben, niederer oder höherer Art sein. Es handelt sich um eine Totalentscheidung, die das ganze Leben betrifft, um die Entscheidung für die Annahme jenes höchsten Gutes, die dann auch die Bewährung seines Besitzes durch ein entsprechendes sittliches Handeln involvirt. Dieses hat, soweit es die Verhältnisse des irdischen Lebens betrifft, nicht mehr die unerfüllbare Bestimmung, das höchste Gut herzustellen, oder eine Gemeinschaft durch die Beobachtung heiliger Normen für dasselbe würdig zu machen. Darum entgeht es auch jener Erstarrung und Verbiegung, welcher die messianische Ethik nach jahrhundertelanger Ueberanstrengung verfiel. Es tritt wieder in Contact mit dem wirklichen Leben, und empfängt von diesem seine concreten Aufgaben, während es andererseits aus jener Entscheidung des Einzelnen für die persönliche Gottesgemeinschaft und Gottähnlichkeit, seine Grundrichtung entnimmt, seine Reinheit, seine Kraft, seinen Ernst schöpft. Je klarer das höchste Gut mit seiner durchaus innerlichen und jenseitigen Art hervortritt, desto näher liegt es, die relativen Güter des irdischen Gemeinschaftslebens mit ihren nothwendigen Bedingungen zu würdigen. In dem aufrichtigen Wollen und zweckgemässen Verfolgen derselben hat sich jener Character der Gottergebenheit und des Trachtens nach Gottähnlichkeit, dessen Erlangung die sittliche Grundthat bildet, nach aussen hin zu bewähren.

Wir haben es versucht, die sittlichen Anschauungen und Motive kurz zu skizziren, die in der Consequenz der Gotteserfahrung Jesu liegen. Allein das Bild, das wir gewonnen, entspricht nicht der historischen Gestalt der Predigt Jesu. Zwar die Urthatsache, auf der wir fussten, leuchtet uns deutlich auf allen Stufen seines Wirkens und Lebens entgegen, allein die Entfaltung ihrer Wirkungen ist offenbar nicht ungehemmt und geradlinig vor sich gegangen. Wie stellten den Messianismus in Gegensatz zu derjenigen

Richtung des religiös-sittlichen Denkens und Strebens, die in dem einzigartigen Verhältniss Jesu zu Gott ihren Ursprung hat, und doch redet Jesus von Anfang bis zu Ende seiner Laufbahn die Sprache des Messianismus, ja noch mehr: in dem Messiasnamen findet er die Formel für sein Berufswirken. Offenbar sind sich in Jesu zwei Strömungen begegnet: diejenige, die ihre Quelle hat in seiner eigenthüm-Gotteserfahrung, in seinem Gefühle eines gegenwärtigen Genusses Gottes und seines Heils, und die messianische, die der Gegenwart enteilen möchte, um Gott zu finden. Aus dem richtigen Verständnisse dieses Zusammentreffens müssen sich die Widersprüche erklären, die wir im ersten Abschnitte dieses Kapitels constatirten, weltflüchtige Stimmung einerseits, und andererseits Interesse für eine ideale Ordnung des irdischen Gemeinschaftslebens.

C. Jesus und der Messianismus.

Es scheint als müsse eine Darstellung des Verhältnisses Jesu zum messianischen Ideenkreise beginnen mit einer Erörterung seines eigenen messianischen Selbstbewusstseins. Allein bei genauerem Nachdenken empfiehlt sich ein anderer Weg. Erstens ist es Thatsache, dass Jesus messianisch gesinnt, von der messianischen Bewegung ergriffen war, ehe sein Messiasbewusstsein sich herausgebildet hatte. Was aber zeitlich auseinander liegt, kann auch gesondert betrachtet werden. Ferner beweist die Art, wie Jesus sein Messiasbewusstsein als ein Geheimniss behandelt, das kaum seine innigsten Vertrauten ergründen können, dass nur dem ein Einblick in das Wesen desselben offen steht, der das gesammte Kräftespiel überschaut, welches das innere Leben Jesu ausmacht und sein Wirken nach aussen bedingt.

Suchen wir also nicht das zum Erklärungsgrunde der Eigenthümlichkeiten des Denkens und Handelns Jesu zu machen, was in Wahrheit am allermeisten der Erklärung bedarf, sondern beginnen wir damit, dass wir uns recht die

Folgen vergegenwärtigen, die das Zusammentreffen der einzigartigen Gotteserfahrung Jesu mit den messianischen Erwartungen haben musste.

Durch Johannes den Täufer war eine mächtige messianische Strömung im Schosse des Volkes Israel entstanden. Was diesen letzten der Propheten auszeichnet, was ihn jedenfalls auch Jesu so gross erscheinen liess, war, dass er nicht eine mechanische Gesetzesübung als eine hinreichende Vorbereitung für den Empfang des messianischen Heils betrachtete, sondern seine sittlichen Forderungen dem erstrebten Ziele gemäss gestaltete. Er verkündete den Eintritt einer neuen Weltperiode, in der er jedenfalls eine Verklärung dieser Welt in einen himmlischen Zustand erwartete. Dementsprechend predigt er, durch sein ascetisches Leben noch mehr als durch sein Wort, sowohl den gleichgültigen Weltmenschen, als den in todtem Gesetzesdienst erstarrten Frommen, eine Sinnesänderung, die wesentlich in der Abkehr von weltlichen Interessen und Freuden besteht. Seine Predigt ist vor allem Droh- und Strafpredigt. Er geht darauf aus, seine Hörer vor dem nahenden Gerichte erzittern zu machen. Darin namentlich bezeichnet er einen Fortschritt auch über die religiös Interessirten unter seinen Zeitgenossen, dass er sie aufweckt aus ihrem dumpfen Brüten, aus ihrem unfruchtbaren Hinstarren auf die Zukunft, dass er sie anspornt, sich aufzuraffen zu einer der Zeitlage entsprechenden sittlichen Gesinnung und Haltung. Allein das Sittlichkeitsideal, das er predigt, ist ein durchaus negatives. Gewiss empfahl er im Einzelnen die That der Gerechtigkeit und Liebe, aber von einer positiven sittlichen Thätigkeit in grossem Stil, von einem Versuche, die Ordnungen des Gesetzes neu zu beleben, finden wir weder in seinem Wirken noch in seinen Ermahnungen eine Spur.

Formell stand der Täufer unzweifelhaft durchaus auf dem Boden des Gesetzes, und nichts lag ihm ferner, als sich irgendwie in Gegensatz gegen dasselbe zu begehen. Thatsächlich aber hatte er durch sein eigenes ascetisches

Wesen, durch seinen stürmischen Hinweis auf eine nahende Alles umwälzende Krisis, die Grenzen der gewöhnlichen gesetzlichen Frömmigkeit überschritten. Angesichts der bevorstehenden Weltcatastrophe, geht er mit seinen Forderungen über das Gesetz hinaus, und zwar in einer Weise, die nicht in pharisäischer Aengstlichkeit und Peinlichkeit ihren Grund hat, sondern in einer eigentlich weltflüchtigen Stimmung. Grossartige, heroische Weltentsagung ist sein Ideal, nicht trübselige Selbstquälerei noch haarspaltende Casuistik.

Betrachten wir die Gestalt des Täufers, soweit sie für uns in das Licht der Geschichte tritt, so müssen wir erkennen: seine Richtung und Stimmuug lagen in der Consequenz des spätjüdischen Messianismus. Wir müssen aber hinzufügen: sie bedingten ein Aufgeben des Ideals des ehemaligen prophetischen Messianismus, des Ideales des thätigen und freudigen Wirkens für die Verwirklichung im Leben des Volkes der grossen sittlichen Grundideen der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe.

Die Zukunft sollte ja das Heil bringen. Die Gegenwart war eine Zeit des Fastens und der Trauer, womöglich in der Einsamkeit der Wüste. Das gesetzliche Judenthum dagegen bekannte sich, durch Ablehnung einer eigentlich weltflüchtigen Sittlichkeit, und Festhalten am Gesetz, wenn auch in noch so unfruchtbarer und kümmerlicher Weise, zu jenem Ideale, entzog aber freilich zu gleicher Zeit seine Ethik dem Einflusse seiner religiösen Hoffnungen.

Es ist eine unzweifelhaft geschichtliche Thatsache, dass Jesus auf das tiefste durch die vom Täufer ausgehende Bewegung beeinflusst wurde, und dass sein Wirken anfangs, äusserlich betrachtet, sich als eine Fortsetzung des Wirkens des Propheten vom Jordan darstellte.

Wir suchten im vorhergehenden Abschnitte zu zeigen, dass das Verhältniss Jesu zu Gott ihn über die Sphäre der messianischen Begriffswelt erhebt. Desshalb gilt es aber doch der Thatsache gerecht zu werden, dass er in eine Be-

wegung eingetreten ist, und zwar nicht aus Accommodation, sondern aus voller Ueberzeugung, die, wie es dem Messianismus eigen ist, das religiöse Heil der Seelen, und das irdische Heil des Volkes in ein glänzendes und doch unklares Bild zusammenfasste, und das fromme Interesse ganz von der Gegenwart in die Zukunft verlegte.

Weil Jesus sich im messianischen Gedankenkreise bewegte, stellte sich ihm das Heil der Einzelnen dar als die Erlangung der Seligkeit des messianischen Zeitalters, das sociale Heil als eingeschlossen in die wunderbare Umwandlung der irdischen Welt in einen himmlischen Zustand. Er unterscheidet nicht theoretisch zwischen beiden Sphären, der des religiösen Heils und der des socialen, die eine und die andere fasst er zusammen in einem Zukunftsbilde. Man muss sich dies wohl vergegenwärtigen, dass Jesus das höchste Heilsgut nie ausdrücklich in einer anderen Gestalt verkündet als in der des zukünftigen Gottesreiches, das weder das ist, was unsere erbauliche Sprache die ewige Seligkeit nennt, noch auch blos ein Ideal menschlichen Gemeinschaftslebens, sondern ein überirdischer Weltzustand, in dem die Bedürfnisse, die diesen beiden Begriffen entsprechen, ineinander und miteinander befriedigt werden. Auch für Jesus — wir reden hier natürlich stets nur von der Form oder wenn man lieber will von der Oberfläche seines Denkens und seiner Verkündigung ist das höchste Heil nicht begründet in der Gemeinschaft des Einzelnen mit einer ewigen höheren Welt, sondern die Zukunft bringt das Heil dem Individuum wie der Gemeinschaft.

So sehr indess Jesus in der Zukunft lebt, ist er doch nichts weniger als der Gegenwart abgewandt, vielmehr versenkt er sich mit lebendiger Theilnahme in dieselbe hinein. Davon zeugt in erster Linie seine freudige Stimmung[1], die einen so völligen Contrast bildet zu dem düstern strengen Wesen des Täufers, zu dem ungeduldigen Hangen und

---

[1] Mc 2 18 ff.

Bangen der apocalyptischen Frömmigkeit, noch mehr aber. Er legt nicht die Hände in den Schoos, wie ein Mann der Alles von der Zukunft erwartet, er fühlt in sich den Trieb, unverzüglich wohlzuthun, und zum Wohlthun in umfassendem Maase anzuregen. Und zwar haben wir es hier nicht blos mit einem ungeordneten enthusiastischen Handeln zu thun, Jesus tritt auf als Organisator des sittlichen Gemeinschaftslebens durch eine positive Kritik der gesetzlichen Ordnungen, er schafft in seinem Jüngerkreise selbst den Kern eines neuen sittlichen Organismus.

Dabei ist allerdings nicht zu vergessen, dass er diese seine Thätigkeit auf den nahen Anbruch des messianischen Zeitalters bezieht. Als Messias, d. h. als künftiger Herrscher im Himmelreiche, legt er Hand an das Gesetz, heilt er, treibt er Dämonen aus[1]. Seine Wunderthaten sind ihm so sehr die Vorboten der nahenden Heilszeit, dass er sie in gewissen Augenblicken als eine schon gegenwärtige schaut. Allein in Wahrheit erklärt sich die eben charakterisirte Seite des Auftretens Jesu nicht aus einer blossen Hoffnung auf eine bevorstehende wunderbare Weltumwandlung, sie hat offenbar ihren Rückhalt an einem inneren Besitze, der etwas reineres, geistigeres darstellt, als jene Hoffnung, der geeignet ist, sie zu überbieten, Jesum über die Sphäre des messianischen Hoffens und Harrens hinauszuheben, m. a. W., sie weist uns hin auf das Verhältniss Jesu zu Gott, das ihm den Besitz der eigentlich religiösen Seite des messianischen Heils als etwas gegenwärtiges zusichert, und ihn damit zugleich ein positives Verhältniss zur Welt und zur Gegenwart gewinnen lässt. Jesus tastet nirgends ausdrücklich die eudämonistische Seite, wenn ich so sagen darf, der eschatologischen Hoffnung an, aber er entwerthet diese Aussicht auf ein wunderbar gewirktes und doch weltförmiges jenseitiges Heil, durch seine eigene sittliche Thätigkeit, durch seine

---

[1] Mc 2 28. Das ist auch der Sinn der Antwort an den Täufer Mt 11 4 ff.

Ermahnung ohne Verzug rastlos und freudig zu wirken, wenn auch die Ergebnisse nur etwas relatives, bruchstückartiges darstellen.

Und dennoch ist seine eschatologische Stimmung ein Hauptfactor des Innenlebens Jesu, und hängt auf das innigste mit seinem innersten Wesen, mit dem vornehmsten Interesse seiner Verkündigung zusammen. Der Ruf des spätjüdischen Messianismus: diese Welt vergehe, eine neue Welt komme! sprach laut und vernehmlich ein Unwerthsurtheil über dieses irdische Dasein und über die Güter dieser Welt aus. Stand etwa ein solches Urtheil mit Jesu Gotteserfahrung in Widerspruch? Keineswegs. Allerdings war für ihn der Unwerth der Welt nur ein relativer, er stand ihr nicht rein negativ gegenüber wie die spätjüdische Frömmigkeit, allein andererseits bestand ja ein viel radicalerer Gegensatz zwischen dem höchsten Gute, wie es Jesus in seinem Inneren genoss, und allen Gütern, die mit dem irdischen Weltzustande zusammenhängen, als der, welchen die apocalyptische Erwartung zwischen der seienden und der kommenden Welt statuirte.

Dazu kommt noch etwas anderes. Jesus fühlte sich gedrungen, wohlthuend in das Leben der Einzelnen wie in das Gemeinschaftsleben seines Volkes einzugreifen, und desshalb wandte er sich mit Theilnahme der Welt der irdischen Interessen zu. Aber er fühlte in noch viel höherem Grade den Trieb in sich[1], die Seelen aus der Gewalt der Sünde in ein dem seinen ähnliches Verhältniss zu Gott zu versetzen, und ihnen in demselben das mitzutheilen, was für ihn das höchste Gut ist. Aber so voll und ganz nun seine Seele Gott offen steht, so sehr thürmt sich die Liebe zu den zeitlichen Gütern, die zähe Anhänglichkeit an die irdischen Interessen als ein Hinderniss auf zwischen den Seelen seiner Hörer und der Hingebung an das Unsichtbare und Ewige. Wie musste Jesus, dem Sinne gegenüber, der die

---

[1] Mt 18 11.

Einladung zum königlichen Gastmahl um eines Joches Ochsen willen ausschlägt, die gewaltige Tragik der messianischen Verkündigung willkommen heissen: Diese Welt mit all' ihren Reizen und Genüssen vergeht bald, bald, ein Thor, wer sein Herz an sie hängt! Freilich wurde er auf diesem Wege auch dazu geführt, diese Verkündigung zu reinigen. Es gab ja Viele, die in den messianischen Hoffnungen selbst ihre Weltliebe zu befriedigen suchten. Ihnen gegenüber betont Jesus die Nothwendigkeit aufrichtiger Weltentsagung, ihnen hält er eine Zukunftsverkündigung entgegen, die vor Allem geeignet ist, die Herzen zu erschüttern, die Menschen zu einer der erwarteten Weltcatastrophe entsprechenden inneren Catastrophe zu drängen, die nur dem echt religiösen Sinn, der ein wahrhaft überweltliches Gut sucht, Befriedigung gewährt.

Wir hoben es schon früher hervor[1], mit welcher Intensität Jesus die einzelne Seele vor die messianische Zukunft stellt, und erkannten daran den geläuterten geistigen Character seiner eschatologischen Verkündigung. Sehen wir recht, so ist es der eben hervorgehobene seelenaufrüttelnde Character der eschatologischen Erwartungen, die Jesus sich so tief und innig in dieselben hinein versenken lässt[2]. Mit

---

[1] Siehe S. 52 u. 72.

[2] Sobald man sich auf diesen Standpunkt stellt, wird der Streit über die Frage, ob das Reich Gottes im Sinne Jesu ein auch gegenwärtiges oder ein rein zukünftiges sei, gegenstandslos. Für erstere Behauptung ist in letzter Zeit namentlich Wendt eingetreten. S. dessen Lehre Jesu, 2. Th., Göttingen 1890, S. 293 ff. Der Begriff des Reiches Gottes hat eben darin seine Bedeutung, dass er auf eine baldige, wunderbare, plötzliche Weltumwandlung hinweist, die innere Umwandlung vom Menschen fordert. Jede andere Verwerthung desselben ist unwesentlich, ja liegt sogar ausserhalb der Grundrichtung der evangelischen Verkündigung. Die Idee, dass das jenseitige Reich Gottes die Vollendung dessen bringt, was hier auf Erden schon durch menschlische Thätigkeit beginnt, beruht auf einer Combination von Elementen der Predigt Jesu, die verschiedenen Gedankenreihen angehören.

Auch J. Köstlin, l. c. S. 464 ff., trotz seiner entschieden eschatologischen Auffassung des Reiches Gottes, huldigt doch auch noch

seiner praktischen Thätigkeit als sittlicher Reformator und Organisator standen sie in innerem Widerspruche. Wäre er nur dies gewesen, er würde sich bald von ihnen losgesagt haben. Aber er war noch etwas anderes, er war Heiland, er wollte den Seelen das Gut einer alles überwindenden, alle irdischen Güter gleichsam in's Nichts versenkenden Gottesgemeinschaft mittheilen, wie er sie selbst besass. Als Seelenretter und -erlöser werthete er den Ruf: „das Alles umwandelnde Gottesreich ist nahe", und stimmte selbst in denselben ein. Jenes Gut nahm für ihn die Gestalt des zukünftigen messianischen Heiles an, die innere Umwandlung, die allein zur Erlangung desselben tüchtig macht, stellte sich ihm dar als die Vorbereitung auf die bevorstehende Weltkatastrophe. Es ist schon darauf hingewiesen worden, wie die weltflüchtige Seite der Ethik Jesu mit seiner Verkündigung vom Gottesreiche zusammenhängt. Indem er die Forderung jener Umwandlung in der bezeichneten Form aufstellte, indem er sie anknüpfte an die Idee des nahenden Weltendes, wurde er dazu geführt, neben seinen Ermahnungen zu fruchtbarer Thätigkeit in der Erfüllung der Aufgaben, die diese Welt an uns stellt. Gebote zu geben, die jede Werthung des menschlichen Gemeinschaftslebens und seiner nothwendigen Grundlagen, Besitz, Rechtsordnung, auszuschliessen scheinen.

Jesus fühlte einerseits den Trieb in sich, durch persönliche Liebesthätigkeit, durch Anregung der Seinen zur

---

einigermassen der Tendenz, dasselbe in das Diesseits zu versetzen, wenn er es definirt als einen „durch himmlische Güter und Kräfte hergestellten Lebensstand", und hinzufügt, dass es vorhanden sei in dem Maasse, als sich Individuen finden, in denen dieser Lebensstand verwirklicht ist. Diese Anschauung ist viel zu systematisirend. Jesus hält sich ganz einfach an den objectiv-eschatologischen Character, den das Reich Gottes im Bewusstsein seiner Zeitgenossen trug. Das so erfasste Reich Gottes ist ihm das höchste Gut, aber er verwerthet es viel weniger als solches — darum definirt und beschreibt er es auch nicht — denn vielmehr als ein Mittel, den Menschen die Nothwendigkeit innerer Erneuerung vorzuhalten.

Liebesthätigkeit, durch Neubelebung der gesetzlichen Ordnungen, das sociale Heil seines Volkes zu fördern. Mit der Bethätigung dieses Triebes stehen seine eschatologischen Erwartungen in einem inneren Widerspruch. Andererseits aber beherrscht ihn das Verlangen, Seelen zu retten, sie innerlich und ewig zu beglücken durch Einführung in die Gottesgemeinschaft, die er geniesst, durch Zurüstung für eine höhere Welt, also ein specifisch religiöses Interesse. Mit diesem ist der Messianismus, so wie er ihn erfasst, aufs engste verwandt, zum mindesten ist er durchaus geeignet, ihm eine wirkungsvolle Verkündigungsform darzubieten. Dass die Predigt Jesu, trotz aller entgegenstehenden Motive, innig mit dem Messianismus verflochten geblieben ist, beweist, dass der Zug Jesu zum Jenseits mächtiger ihn ihm war als der zum Diesseits, und dass kein Drang in ihm so stark war, wie der, die Seelen der Herrschaft des Irdischen zu entreissen, eine höhere Welt in sie hinein zu senken [1].

Auf dem Wege mühsamer psychologischer Untersuchungen sind wir dazu gelangt, uns Rechenschaft darüber zu geben, wie jene beiden Richtungen ethischen Denkens und Strebens, die wir im ersten Abschnitte dieses Kapitels constatirten, in Jesu Bewusstsein und Predigt neben einander hergehen konnten. Wir verhehlen uns den complicirten Charakter dieser Erörterungen nicht, allein den Einwurf, dass sie um dieses willen schon das Richtige nicht treffen können, weisen wir im Voraus zurück. In der Natur wie im Geistesleben sind die werthvollsten und wirkungsvollsten Erscheinungen die, in welchen eine grosse Mannigfaltigkeit von verschiedenen Kräften zu einer einheitlichen Wirkung mit einander verschmelzen. Jesus — das raubt seiner Person und seiner Predigt nichts von ihrer einzigartigen Grösse

---

[1] In diesem Sinne ist der Verkehr Jesu mit den Sündern in erster Linie zu würdigen. Derselbe bekundet das Interesse, das er an der einzelnen Seele nimmt. Vgl. hierzu O. Holtzmann, l. c., S. 26ff., der aber einseitig das Moment der Herstellung der Gemeinschaft Aller im Guten hervorhebt, das doch ein untergeordnetes ist.

— ist ein Glied in der Kette einer langen Entwickelung. In der Art, wie er die sittlich-religiösen Motive, die sich im Laufe dieser Entwickelung geltend gemacht haben, in sich verarbeitet, eine, wenn auch nicht theoretisch formulirte, doch in seinem Wirken lebendig hervortretende Harmonie zwischen ihnen herstellt, zeigt sich gerade seine Originalität. Zwar erklärt die Analyse, die psychologische ganz besonders, immer nur in sehr ungefährer Weise, was in der Wirklichkeit als ein Ganzes auftritt. Dennoch lohnt es sich der Mühe, in der Erforschung der Grundmotive der Ethik Jesu den Versuch zu machen, das Ineinander der hier wirkenden Kräfte durch Auseinanderlegung derselben möglichst genau zu erkennen. Völlige Klarheit lässt sich ja nicht erreichen, namentlich nicht einer Persönlichkeit gegenüber, deren Geheimniss sich dem kritischen Verstande nie in vollkommener Weise erschliessen wird. Allein gerade in einer so wichtigen Frage gilt es, keine Mühe zu scheuen, auch nicht den Vorwurf, den man einer analytischen Untersuchung, wie dieser, zu machen geneigt sein könnte, keinen Sinn zu haben für die grossartige Unmittelbarkeit, für die machtvolle Urwüchsigkeit Jesu, um so viel als möglich auf dem Boden präcis festgestellter, und aus ihren Wechselwirkungen heraus erkannter psychologischer Thatsachen zu stehen.

Wir wollen es versuchen, die gewonnenen Ergebnisse nochmals in möglichster Kürze zusammenzufassen. Von der Grundthatsache des Innenlebens Jesu, seiner eigenthümlichen Gotteserfahrung, die ihn dem Gegensatze: Gegenwart und Zukunft, entnahm, um ihn in den andern: Zeit und Ewigkeit, hineinzustellen, gehen, unter dem Einflusse des messianischen Ideenkreises, zwei Linien aus, die scheinbar divergiren, in Wahrheit dieselbe Wurzel haben und zu demselben Ziele führen. Auf der einen liegen die in der Verkündigung Jesu in mannigfacher Gestalt ausgesprochenen Sätze: die Gemeinschaft mit Gott, eschatologisch gesprochen das Heil der zukünftigen Welt, hat allein Werth, diese Welt vergeht, darum

gilt es, sich von derselben abzuwenden, allen irdischen Interessen und Gütern den Rücken zu kehren. Auf der andern liegen die unausgesprochenen, aber durch das persönliche ethische Verhalten Jesu thatsächlich behaupteten Sätze: weil Gott und seine ewige Welt jetzt schon unser inneres Eigenthum werden können, sollen wir nicht nach der Zukunft hasten und jagen, sondern die Thatsache dieses zeitlichen Daseins und die Absichten Gottes, der uns in dasselbe hineingestellt hat, anerkennen, Gott in seinen Werken erkennen und durch Erfüllung seines Willens im eigenen Leben und im Gemeinschaftsleben mit den übrigen Menschen ihn preisen.

Wir werden im folgenden Abschnitte noch darauf zurückkommen, in welcher Weise diese beiden Denkweisen und Stimmungen sich gegenseitig befruchtet, ergänzt, andererseits auch in ihrer Entwickelung gehemmt haben. Zuvor haben wir uns noch der Frage des Messiasanspruches Jesu zuzuwenden.

Durch die Erörterungen, in welchen wir das Verhältniss Jesu zum Messianismus im Allgemeinen festzustellen gesucht, glauben wir den richtigen Standpunkt gewonnen zu haben, um den Sinn der Messianität Jesu zu erfassen. Wir haben diese Frage hier nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zu erörtern, vielmehr ist für uns der entscheidende Punkt der, zu erkennen, welcher der beiden Strömungen, die wir im Innenleben Jesu zu konstatiren suchten, sein Messiasanspruch angehört.

Nach der Darstellung Baldenspergers[1], der die ganze Messiasfrage in neuester Zeit am eingehendsten behandelt hat, hätten wir uns die Entstehung des Messiasbewusstseins Jesu folgendermassen zu denken: Jesus fühlte eine unnennbare Seligkeit der Gottesnähe in sich, er verspürte zugleich den Trieb, dieselbe mitzutheilen und, indem er diese seine innere Beseeligung als Nähe des Gottesreiches

---

[1] L. c. S. 215ff.

deutete, drang er schliesslich bei der Taufe zu der Gewissheit hindurch, dass er, als Bringer desjenigen Heiles, das er in seinem Innern trug, der Messias sei. Er gelangte auf diesem Wege zu einem Messiasthum ganz neuer Art, das, der Eschatologie sich entwindend, einen soteriologischen Charakter annahm. Ganz besonders betont B., dass das Messiasbewusstsein Jesu identisch gewesen sei mit seinem Sohnesbewusstsein, dass Jesus erst in der Gewissheit, der Messias zu sein, sich über sich selbst und sein Verhältniss zu Gott Rechenschaft zu geben vermochte.

Dieser Anschauungsweise ist zunächst zuzugeben, dass Jesus allerdings im Messiasnamen die Formel gefunden hat, in der er sein Wollen und Wirken zum Ausdruck gebracht. Und gewiss bediente er sich derselben nicht nur Andern gegenüber, sondern er selbst lebte in dem Bewusstsein, Messias zu sein. Es frägt sich nur, ob er von dem eigentlichen Herzpunkte seines Innenlebens, von der höchsten Seite seines Berufslebens her, zu jener Formel gelangte oder nicht, wenngleich gewiss ist, dass er thatsächlich sein ganzes Wesen und Streben unter sie subsumirt hat.

Die Darstellung B.'s stützt sich besonders auf den Taufbericht. Es wird aber nicht durchaus klar, ob er das Erwachen des Messiasbewusstseins Jesu vollkommen aus psychologischen Motiven erklären will oder aus einer absolut supranatural gedachten direkten Mittheilung an ihn von oben her. Ersteres ist das Wahrscheinlichere, auf letzteres hingegen deutet der unbestimmte Ausdruck „Messiasdeclaration", mit dem der Ruf, der an Jesu inneres Ohr ertönt, bezeichnet wird. Wie dem auch sein mag, B. hat es, u. E., nicht anschaulich zu machen vermocht, wie Jesus aus seinem inneren Gottesfrieden heraus, durch die Idee der Nähe des Gottesreiches hindurch, unmittelbar auf seine Messianität geschlossen habe — vorausgesetzt, dass er eine psychologische Entwickelung darstellen will, bei der es ohne Schlüsse nicht abgeht. Es ist doch etwas ganz anderes, ob man sagt: „Jesus hatte in seiner Gottesgemeinschaft ein Gut aller Güter, diesem

gegenüber erscheinen ihm alle irdischen Güter nichtig, und von diesem Gedanken aus gelangte er zu einem echt religiösen Verständniss der eschatologischen Verkündigung: Diese Welt vergeht, das Reich Gottes kommt, so dass er die Nothwendigkeit einer inneren Abkehr von der Welt und Hinkehr zu Gott in der Gestalt predigte: wendet euch ab von der Welt, die vergeht, zu dem Reiche Gottes, das vor der Thüre steht", oder ob man Jesum unmittelbar sein Seligkeitsgefühl als Nähe des Gottesreiches empfinden lässt.

Dadurch würde Jesus nicht, wie B. es zu glauben scheint, vom Banne des eschatologischen Gedankenkreises frei, vielmehr so völlig in denselben hineingezogen, dass man gar nicht begreifen könnte, wie er noch in irgend einer Weise gegen denselben hätte reagiren können. Ebensowenig vermag man sich klar zu machen, wie Jesus, nachdem er aus seinem inneren Heilsbesitze auf die Nähe des Gottesreiches geschlossen, von diesem Gedanken aus zu dem seiner Messianität gelangte. Er hätte, nach B.'s Auffassung, als Inhalt seines Messiasamtes doch nichts Anderes ansehen können, als die Verkündigung von einem inneren und ewigen Heile, und dem Wege, zu demselben zu gelangen. Aber hätte er aus dem Bewusstsein einer solchen Aufgabe allein zu der Ueberzeugung emporsteigen können, dass er der Messias sei? Das ist undenkbar. Von diesem Ausgangspunkte aus konnte er sich nur als Propheten erfassen, denn der Messias, wenn das Wort nicht ganz seines historischen Inhaltes beraubt werden soll, ist etwas anderes als Verkündiger des Heils, er ist Herrscher, Richter, Haupt eines Gottesvolkes, das er in Gottes Auftrag als ein ihm gehorsames und von ihm beglücktes regiert.

Dieser unleugbaren Thatsache ist J. Weiss[1] gerecht geworden. Er folgert nun aber daraus, dass Jesus sein Messiasthum als etwas rein Zukünftiges betrachtet habe. Diese Vorstellung ist indess ebenso unannehmbar wie die eben ver-

---

[1] L. c. S. 24.

worfene. Sie lässt das Messiasbewusstsein Jesu ohne psychologische Basis. Und wie sollte er sein thätiges Heldenleben unter das Zeichen des Messiasnamens gestellt haben, wenn die Messiaswürde ihm erst in einem jenseits aller Erfahrung liegenden, überirdischen Weltzustande zu Theil werden sollte! Man erfährt bei Weiss nicht, worauf sich Jesu Gewissheit gründet: Ich werde einst der Messias sein. Eine praktische Tragweite hat sie jedenfalls nicht.

Will man das Messiasthum Jesu richtig verstehen [1], so muss man davon ausgehen, dass er eine bedeutende, praktische, innere Nöthigung empfinden musste, den so vielen Missdeutungen ausgesetzten Messiasnamen zu beanspruchen, m. a. W., dass er sich gedrängt fühlen musste zu einer specifisch messianischen Thätigkeit. Eine solche war aber die Rettung der einzelnen Seelen, ihre Vorbereitung auf ein künftiges Heil, wie schon bemerkt, nicht [2]. Sie muss in etwas Anderem bestanden haben.

Erinnern wir uns daran, dass wir als ein Hauptmerkmal des Zustandes des sittlichen Denkens und Lebens der frommen Zeitgenossen Jesu die Anschauung erkennen mussten, dass die Gegenwart werthlos sei. Man erwartete vom strengen Gesetzesdienst für die Zukunft Alles, für die Gegenwart

[1] Von vornherein abzuweisen sind diejenigen Erklärungen des Messiasbewusstseins Jesu, die dasselbe aus zufälligen Gründen und untergeordneten Erwägungen entstehen lassen. Dies ist der Fall bei Holsten, Bibl. theol. Studien, Ztschr. für wiss. Theol. 1891, S. 442ff., der Jesus nur desshalb die Messiaswürde beanspruchen lässt, weil er in Johannes den erwarteten Propheten erblickt, und desshalb diese Rolle gleichsam schon vergeben ist. Vgl. dazu M. Vernes, Hist. des ideés messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Adrien S. 186, 219.

[2] O. Holtzmann, Das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums, S. 486f., findet in den Bilderreden Henochs die Vorstellung, der Messias sei Fürsprecher für die Gerechten. Diese Ansicht scheint mir unbegründet. Der Messias der Bilderreden ist gleichsam die Incarnation der gesetzlichen Frömmigkeit, und desshalb gerade geeignet und berufen zum Richter über die Verächter des Gesetzes.

nichts, man verfolgte kein Ziel, an das sich ein sittlicher Enthusiasmus, ein neuer Aufschwung des sittlichen Lebens hätte anknüpfen können. Jesus dagegen, so sehr auch er auf die Zukunft schaut, brennt vor Thateifer. In seinen Krankenheilungen übt er eine Liebesthätigkeit aus, die allerdings einen einzigartigen Charakter trägt, aber doch den Seinen als Vorbild dienen soll[1]. In seinem Jüngerkreise schafft er einen neuen sittlichen Organismus. Er sucht die Gesetzesordnungen neu zu beleben, so dass sie eine Quelle des Segens für das sociale Leben werden können, statt ein drückendes Hemmniss desselben zu sein. Kurz, er tritt auf als einer, der göttlichen Auftrag hat, zu segnen, wohlzuthun, aber auch zu gebieten, Veraltetes im Gesetze abzuthun und Neues an die Stellen zu setzen, und bezeichnet auch ausdrücklich diesen Auftrag als einen messianischen. Indem er seinem Volke unmittelbar irdisches Heil bringt, indem er organisirend, gewissermassen königlich in seiner Mitte waltet, erfüllt er, allerdings nicht in einer der allgemeinen Erwartung entsprechenden, aber doch in einer ihr so viel als möglich nahe kommenden Weise, die dem Messias zugewiesene Aufgabe.

Aber wird man erwidern: Wenn auch Jesus sich schon für den Verlauf seines irdischen Lebens als Messias betrachtete, so lag doch der Schwerpunkt seines Messiasthums in der Zukunft. Sein irdisches Wirken konnte doch vom Standpunkte der Messiasidee, wie sie sich im Spätjudenthum gestaltet hatte, nur ein vorläufiges, vorbereitendes sein. Innerhalb des eschatologischen Gedankenkreises ist doch für den Messias das allein Wesentliche das Richten im Endgericht und das Herrschen im Gottesreiche, und Jesus selbst konnte, von dem Augenblicke an, wo er sich als Messias erfasste, nicht daran zweifeln, dass solches ihm beschieden sei. Dieser Einwand ist an sich ganz richtig. Die eschatologische Anschauungsweise brachte es mit sich, dass das volle Heil, auch das des irdischen Gemeinschaftslebens, in

---

[1] Mt 10 8.

eine wunderbare Zukunft verlegt wurde. Demgemäss musste Jesus auch eine wunderbare Vollentfaltung seines Messiasthums in der Zukunft erwarten. Und doch soll er um dessentwillen, was er auf Erden zu thun sich getrieben fühlte, sich als Messias erkannt haben? Liegt nicht hier ein Widerspruch vor? Allerdings, aber er beruht nicht auf unserer Darstellung, sondern auf den Dingen selbst.

Wir werden auf diesem Punkte unserer Untersuchung zu der Frage gedrängt: Bot denn überhaupt der eschatologische Gedankenkreis für ein praktisch ernstes, nicht schwärmerisches Messiasthum Raum? Natürlich stellen wir diese Frage unter der Voraussetzung, dass man unter dem Begriff Messias etwas versteht, was sich an den historischen Sinn des Worts eng anlehnt, denn etwas von diesem wesentlich verschiedenes durch den Messiasbegriff zum Ausdruck zu bringen, konnte Jesus, der ja vor diesem Namen eher eine gewisse Scheu gehabt zu haben scheint, sich nicht getrieben fühlen. Wir müssen sie verneinen. Zwar spielt die Erwartnng eines Messias im apocalyptischen Schriftthume eine grosse Rolle, allein die verschiedenen Messiasbilder, die uns in demselben entgetreten — das der Bilderreden nicht ausgenommen — haben etwas so schattenhaftes, zum Theil geradezu gespenstiges, dass sie in keiner Weise ein Ideal praktischer Thätigkeit abgeben konnten. Zwar den Grundzug des Messiasbegriffes weisen auch sie auf. Auch die apocalyptischen Messiasse sind Heilbringer für das Gottesvolk, als Volk, aber ihr Wirken fällt in eine jenseits aller Erfahrung, ienseits des Bereiches menschlichen Wirkens liegende Sphäre.

Daraus folgern wir, dass Jesus mit dem eigentlichen Kern seines Messiasbewusstseins sich im Gegensatze befand zum eschatologischen Gedankenkreise. Die beiden Elemente, die wir oben in der messianischen Erwartung jener Zeit zu einem untrennbaren Ganzen verbunden sahen, das himmlische und das irdische, treten in Jesus, nicht theoretisch aber praktisch, auseinander. Das kommt darin zum Vorschein, dass Jesus, Angesichts der Erwartung des nahen Weltendes, sich

doch gedrängt fühlte, das Messiasamt auszuüben, und zwar in einer Weise, die im Grunde dieser Erwartung widersprach.

Die Ueberzeugung von der Nähe des Gottesreiches ist das in's Eschatologische übersetzte Streben Jesu nach dem Jenseits hin. Sein Messiasthum, nicht seiner Begriffsform, wohl aber seiner psychologischen Wurzel nach, ist dagegen seine in's Eschatologische übersetzte Theilnahme am Diesseits. Unter seiner Hülle verbirgt sich gleichsam die der Welt, dem menschlichen Gemeinschaftsleben zugekehrte Thätigkeit Jesu, und nimmt so viel Raum ein, als sie, gegenüber dem Gedanken der Nähe des Gottesreiches, annehmen kann. Es gehört dasselbe also, seinem inneren Wesen nach, derjenigen Entwickelungsreihe an, die von der Gotteserfahrung Jesu aus, zu einer positiven Werthung der Welt führte. Soll damit gesagt sein, dass Jesus die Anschauung von seinem einstigen himmlischen Messiasthum nur wie einen todten Ballast hinter einem rein nach der Erde zu orientirten Messiasbewusstsein nachschleppte? Keineswegs. Sie wurde für ihn der Ausdruck seines Vertrauens auf seine einstige vollkommene Rechtfertigung und Verherrlichung vor Gott, und in diesem Sinne ein Gegenstand seines religiösen Glaubens [1].

Wie haben wir uns denn nun die Entstehung und Entwickelung des Messiasbewusstseins Jesu zu denken? Aus dem stillen Genusse des Gottesfriedens, in dem er bisher gelebt, wurde Jesus durch die vom Täufer hervorgerufene Bewegung zu That und Kampf geladen. Er erkannte die Aufgabe, seinem Volke in seiner äusseren und geistlichen Noth Helfer uud Retter zu werden, aber auch die ungeheuern Schwierigkeiten derselben stiegen vor seiner Seele auf. Da, im Momente der Taufe, die wir als den Act zu betrachten

[1] Dieses Moment hebt mit Recht, aber einseitig, O. Holtzmann hervor. S. Jesus Christus und das Gemeinschaftsleben der Menschen, S. 52 Anm. 2. Aus dem blossen Bedürfniss für sein Gottvertrauen eine bestimmte Form zu gewinnen, konnte das Messiasbewusstsein Jesu nicht entstehen.

haben, durch welchen sich Jesus vollkommen seinem göttlichen Berufe zu weihen gedachte, schöpfte er aus seiner innigen Gottesgemeinschaft heraus eine herrliche Zuversicht. Die einzigartige Begnadigung, die ihm von Gott widerfahren war, gestaltet sich ihm, speciell im Blick auf die dem Volk als ganzem zugewandte Seite seiner Aufgabe, zum Sohnes- und Messiasbewusstsein. Beide Begriffe, darin hat B. richtig gesehen, entstehen in Jesus in- und miteinander, oder besser ausgedrückt: sein Sohnesbewusstsein tritt sogleich mit theokratischer Färbung auf[1]. Desshalb ist es dennoch irreführend, zu sagen, Messias- und Sohnesbewusstsein decken sich bei Jesus vollkommen. Vielmehr tritt mit dem viel reicheren und innigeren Sohnesbegriff zugleich der viel dürftigere und speciellere Messiasbegriff, gleichsam als eine im Drang der Umstände gemachte Anwendung desselben, in das Bewusstsein Jesu ein[2].

Von unserer Auffassung des Ursprungs des Messiasbewusstseins Jesu aus, lässt sich auch die Versuchungsgeschichte am besten verstehen. Gerade wenn dem Messiasanspruch Jesu der besondere Trieb zu Grunde liegt, für das

---

[1] Vgl. Immer, Neutestamentl. Theorie, S. 119 u. Haupt in der Recension von Nösgens Gedichte der neutestamentlichen Offenbarung, Stud. u. Krit. 1892, Heft 2, S. 366: „Das Sohnesbewusstsein war bei Jesus nicht ein Moment, oder gar eine Consequenz des Messiasbewusstseins, sondern vielmehr die Basis für das letztere“.

[2] Wendt l. c. S. 316 meint etwas richtiges, wenn er darauf hinweist, dass das Messiasbewusstsein Jesu unzertrennlich sei von der Idee eines gegenwärtigen Gottesreiches. Man könnte sich in der That nicht denken, wie Jesus sich als Messias hätte auffassen können, wenn die eschatologische Erwartung allbeherrschend in seinem Geiste gewesen wäre. Nichtsdestoweniger hat er nun thatsächlich das Reich Gottes im eschatologischen Sinne erwartet. Dass er trotzdem den Messiasanspruch erhob, der in der That auf die Welt und eine Thätigkeit in der Welt hinwies, beweist dass das Reich Gottes nicht in dem Sinne, in dem man gewöhnlich es meint, der Centralbegriff der Verkündigung Jesu war, sondern dass der Hinweis auf dasselbe vor allen Dingen den Zweck hatte, die Seelen aus dem Schlafe des irdischen Sinnes aufzurütteln, und sie zu himmlischem Sinne zu erwecken.

irdische, soziale Heil des Volkes zu wirken, lag der Gedanke des politisch-kriegerischen Messiasthums besonders nahe, in dessen Abweisung doch wohl hauptsächlich der Versuchungskampf bestand.

Von dem socialen Wirkungsdrange Jesu ging sein Messiasanspruch aus, oder, wenn man lieber will, die theokratische Ausgestaltung seines Sohnesbewusstseins, aber es versteht sich von selbst, dass, als er einmal zu diesem Bewusstsein gelangt war, er sein ganzes Wirken als messianisches auffasste [1]. Als Messias vergiebt er Sünden, als Messias erleidet er den Sühnetod für Viele, zu ihrem ewigen Heile [2]. Von dem, was die treibende Kraft seines Messiasbewusstsein ausmachte, wäre Jesu nicht zum Gedanken der Heilsnothwendigkeit seines Todes gelangt, eher zu dem einer plötzlichen Verherrlichung [3]. Was ihn seinen Tod voraussehen liess, war zunächst die Lage, in der er sich sehr bald nach Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit den Häuptern des Volkes gegenüber befand. Als Heiland und Seelenretter werthete er ihn sodann als ein Gott darzubringendes Sühnopfer. Der Gedanke der Parusie dagegen hängt auf's Engste mit seinem specifisch messianischen Selbstbewusstsein zusammen. Sobald Jesus einmal den Todesgedanken gefasst hatte, musste er sich nothwendiger Weise einstellen. Im Grunde verlangte jenes Selbstbewusstsein in jedem Falle, auch abgesehen von Leiden und Sterben, eine Parusie wenigstens in dem Sinne einer endgültigen Verherrlichung des Messias.

Absichtlich haben wir bis jetzt die messianische Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn noch nicht berührt. Wir schliessen uns in diesem Punkte Bousset an, der mit Recht bemerkt, dass man unmöglich von diesem in vieler Beziehung so räthselhaften Ausdruck ausgehen könne, um den Sinn der Messianität Jesu zu erklären. Dass „Menschen-

---

[1] Mc 2 5.
[2] Mc 10 45.
[3] Mt 26 53.

sohn“ im messianischen Sinne zu verstehen ist, ist nicht zu bezweifeln; ebensowenig dass der Ausdruck aus Daniel 7 entnommen ist. Aber in welchem Sinne gebraucht ihn Jesus? Am deutlichsten tritt das negative Motiv hervor, das Jesum bei der Wahl desselben bestimmte, nämlich die Absicht, die Davidssohnschaft, und die mit derselben verknüpfte politisch-kriegerische Erwartungen abzuweisen. Aber damit ist der positive Sinn des Ausdrucks noch nicht erklärt. Will Jesus sagen, dass er seine Macht und Würde vom Himmel her habe, oder dass erst in der himmlischen Sphäre, in der der Menschensohn bei Daniel sich bewegt, sein Messiasthum sich voll entfalten werde, oder ist Gewicht darauf zu legen, dass das Wort Menschensohn zugleich Niedrigkeit und Hoheit ausdrückt, ersteres wenn es im gewöhnlichen, letzteres wenn es im messianischen Sinne gebraucht wird, so dass Jesus hätte betonen wollen, dass des Menschensohn auch als einfacher Mensch auftreten kann? Unsere Texte scheinen uns auf diese Frage keine bestimmte Antwort zu geben. Ueber Wahrscheinlichkeiten kommt man hier nicht hinaus. Jedenfalls kann aus der Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn nichts gegen die Begründung seines Messiasanspruches geschlossen werden, für die wir uns entscheiden mussten.

Liegt etwa in unserer Auffassung des Messiasthums Jesu eine Entwerthung desselben? Keineswegs. Diejenige Seite seiner Thätigkeit, die wir als seine eigentliche Messiasthätigkeit betrachten mussten, setzt ja an und für sich schon eine einzigartige Würde Jesu voraus. Dass er das Gesetz anzutasten wagt, zeigt welcher göttlichen Autorität er sich bewusst ist. Auch würde er sich ja durch nichts haben bewegen lassen, den Messiastitel anzunehmen, wenn er nicht die Gewissheit besessen hätte, die er in den Worten zum Ausdruck bringt: Alles ist mir übergeben von meinem Vater. Form und Inhalt seines Messiasthums weisen also hin auf das, was das Geheimniss seines Wesens ausmacht, allein das Messiasthum bringt dieses Wesen nur theilweise und un-

vollkommen zum Ausdruck. Andererseits gewinnt nach unserer Anschauung der Messiasanspruch Jesu einen wirklich concreten Sinn, oder wird zum Mindestens auf ein präcises Motiv zurückgeführt. Die christliche Theologie hat es niemals vermocht, den ganzen Gehalt der Person und des Wirkens Jesu im Messiasnamen zusammenzufassen. Er ist dazu in der That ja nicht geeignet. Sie hat sich nach anderen, umfassenderen Begriffen umsehen müssen. Dabei ist aber die Messianität Jesu, ihrem historischen Sinne nach, ganz in den Hintergrund getreten. Für das christliche Bewusstsein unserer Tage hat der Satz: „Jesus war der Messias", eigentlich keine praktische Tragweite mehr. Die ganze Fülle dessen was Jesus der sündigen Menschheit ist, deckt er nicht, und einen specielleren Sinn pflegt man nicht mit ihm zu verbinden. Und doch verdient er innerhalb der geschichtlichen und theologischen Würdigung Jesu die grösste Beachtung. Was Jesus zum Messias gemacht, war ja, dass er angesichts der grossen Weltcatastrophe, die er im Geist als eine nahe bevorstehende schaute, dennoch eine auf das irdische Gemeinschaftsleben gerichtete freudige Thätigkeit zu beginnen sich getrieben fühlte. Darin tritt es so recht hervor, wie er, kraft seines innerlichen Gottesbesitzes, gleichsam in zwei Welten lebte und die Aeusserlichkeit und Ungeduld überwunden hatte, welche die Frömmigkeit seiner Zeit characterisirte.

Von der Höhe seiner Gottesgemeinschaft steigt Jesus herab, um sich dem sittlichen und socialen Heile seines Volkes zu widmen, und er ist überzeugt, dass er durch die Kämpfe, Arbeiten und Leiden, die diese Aufgabe ihm bringt, zur endlichen Verherrlichung hindurchdringen werde. Gerade in der Verbindung dieses Thuns und dieser Ueberzeugung offenbart sich so recht der eigentliche Charakter des in ihm erschienenen neuen sittlichen Lebens. Das Wesen desselben besteht nicht darin, im Schauen des Jenseits zu schwelgen, sondern in liebender Selbsthingabe einzugehen in die Enge und Niedrigkeit der irdischen Daseinsbedingungen, mit Auf-

bietung aller Kraft das von Gott empfangene Heil in Demuth zu bewähren.

Jesus der Messias verurtheilt alles Quietistische, und gegen die unerlässlichen Bedingungen des socialen Lebens, als Arbeit, Besitz, Rechtsordnung, gleichgültige Christenthum. Jesus ist ja desshalb zum Messiasanspruch gelangt, weil er, trotz seiner Ueberzeugung, dass eine grosse Weltkatastrophe nahe, dennoch dafür wirken wollte, dass Gottes Wille im menschlichen Gemeinschaftsleben zum Ausdruck komme, und überzeugt war, dass gerade denjenigen, die sich dieser Aufgabe mit Treue und voller Hingebung widmen, das Jenseits Verherrlichung bringen werde.

D. Die neue messianische Ethik.

Nachdem wir es versucht, die in Jesu wirksamen sittlichen Grundmotive zu analysiren, haben wir nunmehr noch in kurzen Zügen das Ergebniss ihres Zusammenwirkens zu constatiren. Vor Allem ist festzustellen, dass die Ethik Jesu sich uns, ihrer Form nach, auch als messianische Ethik darstellt, denn sie ist beherrscht durch den Gedanken an den Eintritt und die Erlangung des Heils der messianischen Zeit. Aber es ist eine ganz neue, weil wirklich eschatologisch bestimmte messianische Ethik, die Jesus verkündet.

Vor Jesus war die messianische Ethik identisch mit dem Gesetz, trotz der Richtung nach dem Jenseits hin, welche der Messianismus genommen hatte. Jesus erst trägt dieser Richtung eigentlich Rechnung, und in dem Maasse, als er dies thut, nimmt seine ethische Verkündigung einen weltflüchtigen Character an. Nicht von ihm ist der Gedankenkreis ausgegangen, der diese Wendung derselben bestimmte. Er ist in denselben eingetreten und das Band, das ihn an denselben fesselte, lag nicht etwa in einer Hinneigung zur Weltflucht, sondern, wie wir sahen, viel tiefer. Indem Jesus seine ethische Verkündigung der Zeitlage, so wie sie sich ihm darstellte, conformirte, hat er vor allen Dingen eins

erreicht: die Herrschaft des Nomismus zn brechen. Die Ethik Jesu mit ihrem eschatologisch-messianischen Character ist das direkte Widerspiel zum Nomismus. Von dieser Seite aus muss sie betrachtet werden, wenn sie wirklich geschichtlich gewürdigt werden soll. Was Jesus in Wahrheit intendirte, war das persönliche Verhältniss des Einzelnen zu Gott zur Basis des sittlichen Lebens zu machen, während der Nomismus zwischen Gott und den einzelnen Menschen eine unveränderliche Ordnung schob. Er hat dies Ziel erreicht, indem er die Nähe des Gottesreiches in dem Sinne predigte: Der Augenblick ist gekommen, wo ein Jeder sich für oder wider das Heil im Jenseits zu entscheiden hat, und zu zeigen, ob er auf diese Welt und ihre Güter zu verzichten, weiss oder nicht[1].

Jesu Bussruf hat in erster Linie diesen Sinn, aber nicht allein diesen. Er ist viel umfassender als der des Johannes. Die Sinnesänderung, die Jesus fordert, hat nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Seite. Sie ist auch die Hinkehr zu dem Sinne, der freudig wirkt in Liebe und Barmherzigkeit, und in solchem Wirken seine Entscheidung für die Annahme des dargebotenen Heils bewährt.

Diese Seite der Verkündigung Jesu hat nun, ihrer formellen Ausprägung nach, unter dem messianischen Character, den sie angenommen, gelitten. Es sind in dieser Beziehung folgende Punkte hervorzuheben.

1. Dadurch, dass Jesus den Gedanken an eine unmittelbar bevorstehende Weltcatastrophe in den Vordergrund seiner Verkündigung rückt, tritt in derselben das sittliche

---

[1] Wir haben hier nicht auf die Frage einzugehen, in wie weit der Mensch diese Entscheidung aus eigener Kraft treffen kann, und in wie weit er einer zuvorkommenden Gnadenthätigkeit Gottes bedarf, bezw. wie dieselbe durch Jesus vermittelt ist. Uns ist es um die Thatsache zu thun, dass der Mensch, und zwar angesichts der bevorstehenden Weltcatastrophe neu werden muss, nicht um die Art, wie dies innerliche Neuwerden zu Stande kommt.

Handeln in eine unmittelbare Beziehung zu einem absoluten Vollendungszustande. Jesus selbst betrachtet sein Wirken als ein directes Anzeichen, dass das Gottesreich im Anzuge sei[1], sein Thun kommt gleichsam dem göttlichen entgegen, und in derselben Weise fasst er auch das seiner Jünger auf[2]. Die Idee relativer Zwecke und Güter verschwindet vollkommen. Die Linie des sittlichen Handelns und die der eschatologischen Hoffnungen fliessen bei Jesus zusammen. Damit scheint einer doppelten Gefahr die Thüre geöffnet zu sein. Wo ein absoluter Heilszustand als unmittelbares Ziel des sittlichen Strebens betrachtet wurde, da hat stets entweder ein ungeordneter Enthusiasmus Platz gegriffen oder eine nomistische Tendenz, entweder hat die Grösse jenes Ziels die Gemüther so in Anspruch genommen, dass ihnen eine ruhige sittliche Zwecksetzung unmöglich wurde, oder sie hat das ethische Leben zur Erstarrung gebracht. Im Spätjudenthum ist beides neben einander hergegangen: an eine nomistische sittliche Praxis, die sich mit einer Scheinverwirklichung des Ideals begnügte, das dem Nomismus eigentlich zu Grunde lag, knüpften sich enthusiastische, traumartige Hoffnungen auf einen durchaus phantastisch gedachten Vollendungszustand. Auch die Geschichte der christlichen Ethik bestätigt vielfach unsere Bemerkung.

Indess, es gilt hier tiefer zu blicken. Es beruht auf einer völligen Verkennung des wahren Characters der Ethik Jesu, zu glauben, dass er das Hauptgewicht auf das Zusammentreffen jener beiden Linien lege, oder aus dem Ausblick auf dasselbe ihre Kraft schöpfe. Das schlichte Liebeswirken Jesu und sein muthiger Kampf gegen die Urheber und Ursachen der sittlichen und socialen Noth seines Volkes, weisen nicht in erster Linie vorwärts auf einen absoluten Glücks- und Herrlichkeitszustand, sondern vielmehr einwärts, auf das innere Leben Jesu hin, auf einen Heilsbesitz, der

---

[1] Mt 11 5 Luc. 17 21 Mt 12 28.

[2] Mt 10 23.

sich im freudigen Wirken für Liebe und Gerechtigkeit äussern muss.

Das war die Eigenthümlichkeit der jüdisch-messianischen Ethik, dass ihr Schwerpunkt in der Erwartung eines absoluten Heilszustandes Israels und der Welt überhaupt lag, und dass sie an dieser Erwartung ihr Richtlinie hatte. Sie war auf's Engste verknüpft mit dem Walten Gottes in der Geschichte. Mit diesem verborgenen Walten aber konnte sie nicht Schritt halten, desshalb erstarrte sie, ihr Hauptstamm erstarb, nur Nebenschösslinge kamen zum Gedeihen.

Die Originalität der Ethik Jesu beruht darin, dass sie nicht mehr beherrscht ist vom Gedanken an das Verhältniss Gottes zur heiligen Gemeinde und an die Endzwecke dieser, sondern ihre ganze Kraft schöpft aus dem Verhältniss Gottes zur einzelnen Seele [1]. Nicht als sei die Frage nach der Beziehung unseres sittlichen Handelns zur teleologischen Entwickelung der Geschichte für sie gleichgültig, aber sie kann der Lösung dieser Frage im Glauben entgegenharren; unbekümmert darum, dass das Zustandekommen und die Natur des einstigen Vollendungszustandes der Menschheit für uns im Dunkeln bleibt. Sie schöpft aus gegenwärtigem Besitz, und verausgabt denselben in der Gegenwart.

2. Dieselbe unmittelbare Beziehung, die wir eben zwischen dem endgültigen Heilszustande der Gesammtheit und dem sittlichen Handeln constatirten, tritt auch zwischen diesem und dem Endheil des Einzelnen hervor, indem dasselbe als der Lohn vorgestellt wird, der dem sittlich Handelnden zufällt. Der Lohnbegriff Jesu hängt unzweifelhaft

---

[1] Darum eben ist es verkehrt zu glauben, dass man den tieferen Sinn der Verkündigung Jesu dadurch treffe, dass man den Begriff des Reiches Gottes aus dem Eschatologischen in das Diesseitige übersetzt. Viel richtiger hat J. Weiss gesehen, l. c. S. 69, der den Gedanken an das Weltende durch den Gedanken an das Ende des einzelnen Menschen ersetzen möchte. Das Reich Gottes ist für Jesus im Grunde, wenn der Ausdruck erlaubt ist, viel mehr ein instrumentaler Begriff als ein Zweckbegriff.

mit der messianischen Gestalt seiner Predigt zusammen. In gewissen Stellen scheint ihn Jesus allerdings mehr im Sinne seiner Zeitgenossen zu gebrauchen[1], als dass er sich ihn positiv aneignet, allein in anderen gewinnt man den Eindruck, dass er ihn direkt zu dem seinigen macht. Am nachdrücklichsten findet die Idee des Lohnes Anwendung, wo der Verzicht auf diese Welt empfohlen wird[2], im Sinne einer Compensation für die preisgegebenen irdischen Güter. Aber sie tritt auch ein als Motiv für positives sittliches Wirken. Die Parabel von den anvertrauten Pfunden involvirt den Gedanken, dass der Blick auf die messianische Vergeltung der Antrieb zur rückhaltlosen Einsetzung unserer Kraft werden soll[3].

Es wird nun kein Einsichtiger sich darüber verwundern, dass Jesus die Seinen auf ein herrliches Ziel hinweist, welches sie am Ende ihrer Laufbahn erwartet. Was auffällt, ist, dass dieser Hinweis nicht sowohl anknüpft an das neue Verhältniss zu Gott, in das seine Anhänger eingetreten sind, als vielmehr an die Leistungen, die doch nur Frucht jenes Verhältnisses sind, und dass die Erlangung jenes Ziels gewissermassen als die rechtmässige Folge dieser Leistungen erscheint. Der Gedanke, dass das rechte sittliche Verhalten zunächst zur Wirkung habe, uns als Kinder Gottes zu bewähren findet sich ja mehrfach in Jesu Munde[4]. Allein dieser Gedanke, der letztlich auf eine innere, religiöse Thatsache als höchstes sittliches Motiv hinweist, scheint vielfach überboten durch den andern, von einem zukünftigen, von aussen an uns herantretenden Motiv: wie die Leistung, so der messianische Lohn. Hier hat offenbar die eschatologische

---

[1] Mc 10 $_{35}$ ff. Mt 19 $_{27}$ f. und besonders Mt 6 $_{1}$ u. $_{2}$ wo einer rein ascetischen Thätigkeit das Recht auf Lohn indirect zugesprochen wird, unter der Voraussetzung, dass sich der Fastende nicht selbst denselben zu verschaffen sucht.

[2] Mc 10 $_{38}$ ff.

[3] Vgl. auch Mt 10 $_{40}$ ff. Mt 24 $_{45}$ ff. Mt 6 $_{3-4}$.

[4] Mt 5 $_{9}$ $_{45}$.

Erwartung Jesu eingewirkt, aber mehr formgebend, als innerlich bestimmend. Für sie liegt das Heil durchaus in der Zukunft und zwar in einer nahen Zukunft, ein innerlicher Besitz desselben kommt nicht in Betracht, und die Gesammtentscheidung des Menschen für das Heil des Jenseits fällt ihr zusammen mit den einzelnen Bethätigungen derselben, so dass der Anschein entsteht, als komme es nicht an auf den aus jener Gesammtentscheidung resultirenden sittlichen Charakter, sondern auf die Summe der einzelnen Thaten. In Wahrheit verheisst jedoch Jesus nur solchen Handlungen Lohn, in denen eine permanente und dem ganzen sittlichen Leben richtunggebendeu Gesinnung zum Ausdruck kommt. Dadurch erhebt sich der Lohnbegriff Jesu über den pharisäischen. Immerhin bleibt diese ganze Lohnvorstellung eine dem innersten Wesen der Ethik Jesu widerstrebende, sie gehört dem messianischen der Zukunft ungestüm zustrebenden Gedankenkreise an[1], der nun einmal dem neuen in Jesu zur Erscheinung gekommenen, Princip zum Vehikel gedient hat.

3. Mit der eben gemachten Bemerkung hängt eine andere auf das Engste zusammen, die nämlich, dass Vorschriften, die wenigstens eine starke socialethische Seite haben, von einer weltflüchtigen Betrachtungsweise mehr oder weniger in Anspruch genommen werden und von dieser ihre Färbung erhalten. So kann z. B. die Vorschrift Mt 5 39—41 durchaus in einem Sinne ausgelegt werden, der ihr für das sociale Leben eine positive Bedeutung gibt. Es kann in ihr ein in starken Ausdrücken gehaltener Hinweis darauf gefunden werden, dass Versöhnlichkeit den Umgang mit den Menschen auch für den, der auf sein Recht verzichtet, segensreicher

---

[1] Man könnte dagegen einwenden, dass ja nicht nur jenseitiger, sondern auch diesseitiger Lohn verheissen wird Mt 10 30. Allein diese Verheissung ist doch wohl im übertragenen Sinne zu fassen: Die Gemeinschaft des Jüngerkreises wird durch geistige Güter den Verlust der materiellen überreichlich ersetzen. Die Form der Verheissungen jenseitigen Lebens, vgl. bes. Mc 10 35 Mt 19 27 ist natürlich nicht zu urgiren, sie entstammt dem apocalyptischen Gedankenkreise.

und fruchtbarer gestaltet, als trotzige Behauptung dieses Rechtes. Allein, so wie der Ausspruch gefasst ist, scheint er eher Gleichgültigkeit gegen die Sphäre des socialen und des Rechtslebens zu fordern, als eine dem Gemeinschaftsleben der Menschen zugewendete Anwendung von dem Princip der Nächstenliebe zu machen. Auch hier ist die Einwirkung des messianisch-eschatologischen Characters der Ethik Jesu spürbar. Ihm ist es zuzuschreiben, dass bisweilen die Idee der subjectiven Bewährung des Einzelnen in der Predigt Jesu einseitig hervortritt, vor der der objectiven Frucht des sittlichen Handelns, und dass diese beiden Gesichtspunkte in gewissem Masse getrennt neben einander hergehen, statt sich ineinander und durcheinander zu verwirklichen.

Die eigenthümlichen Bedingungen, unter denen Jesus wirkte, liessen den Gedanken an das letzte Ziel der geschichtlichen Entwickelung in einer anderen Weise auf seine ethische Verkündigung einwirken, als es unter anderen Umständen der Fall gewesen wäre. Der Messianismus mit seinem Drängen aus der Gegenwart heraus zu einer Zukunft hin, die in keinem organischen Zusammenhang mit der Gegenwart steht, hat die Predigt Jesu materiell beeinflusst, indem er weltflüchtige Elemente in dieselbe einführte und ihr ihrem ganzen Umfange nach ihre Gestalt gegeben. Allein hinter dieser Predigt, welche deutlich das Ringen verschiedenartiger geistiger Mächte wiederspiegelt, steht die Person Jesu selbst mit ihrer unvergleichlichen inneren Harmonie. Auf diese Person müssen wir immer wieder zurückgehen, wenn wir den Schlüssel der scheinbaren Widersprüche in der evangelischen Verkündigung finden wollen. In Jesus tritt uns ein neuer Typus des sittlichen Lebens entgegen, der in vollendetem Gegensatz zu dem steht, den der Messianismus erzeugt hat. Sein sittliches Wirken und Streben ist nicht ein stürmisches Hinaufsteigen, das höchste Gut zu erobern oder zu verdienen, sondern ein Hinabsteigen von den Höhen eines unvergleichlichen Besitzes, um das frei empfangene höchste Gut zu verausgaben. Indem er als der Sohn des himmlischen

Vaters auftritt und zwar in der Weise, dass sein Sohnesbewusstsein nicht in äusseren Gnadenerweisen und Machtzutheilungen, sondern in einem inneren Verhältniss zu Gott seinen Stützpunkt findet, offenbart er ein Gut aller Güter, das von jedem irdischen und vergänglichen Gute unabhängig ist. Er offenbart es als ein gegenwärtiges und erhebt sich dadurch über den Gegensatz: Gegenwart und Zukunft, der den Messianismus beherrscht, und der ihm eine Werthung der relativen Güter des irdischen Lebens unmöglich macht. Für diese fehlte den gesetzlich Frommen der Enthusiasmus. Insofern sie sich überhaupt über eine gewohnheitsmässige und gedankenlose Uebung des Gesetzes erheben, sind sie beherrscht von der Erwartung eines zukünftigen höchsten Gutes, das jenseits des Bereiches menschlicher Kraft lag und das sie durch eine vorwiegend formale sittliche Praxis zu verdienen suchten.

Neben dieser mehr apocalyptischen Richtung ging allerdings eine andere mehr rationalistisch-moralistische her, welche das Gesetz vorwiegend als praktische Weisheit werthete und in erster Linie die Wohlthaten eines vernünftig sittlichen Lebenswandels im Auge hatte. Allein so wenig wie die erste vermochte sie die Macht des Buchstabens zu brechen und eine Reaction im Sinne fruchtbaren sittlichen Thuns in umfassendem Massstabe hervorzurufen. Dazu fehlte ihr der religiöse Schwung [1].

Jesus ist im Stande, das Gesetz neu zu beleben, weil der Trieb dazu bei ihm nicht auf nüchternen Erwägungen des Verstandes beruht, sondern auf dem religiösen Bedürf-

---

[1] Es ist durchaus verkehrt zu glauben, dass die Originalität der ethischen Verkündigung Jesu darin liege, dass er den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden wusste. Diese Unterscheidung war auch den Schriftgelehrten nicht unbekannt. Was ihnen fehlte, war ein genügendes Interesse, und desshalb auch die Kraft, sie geltend zu machen. Noch weniger liegt diese Originalität im Universalismus. Der spätjüdische Nomismus war seiner Natur nach auch universalistisch, gerade so gut wie es der Islam ist.

nisse, sein Verhältniss zu Gott zu bewähren, seinen inneren Schatz zu verwerthen.

So tritt uns in Jesus jene hierarchische Gliederung der sittlichen Güter gleichsam verkörpert entgegen, zu der es die Entwickelung des Judenthums niemals hat bringen können.

Indem er erstmalig das höchste Gut als ein rein religiöses erfasst und besitzt, bleibt er bewahrt vor jeder Vermischung desselben mit relativen, vergänglichen Gütern, aber auch vor der Geringschätzung dieser, denn ihre Hervorbringung ist gleichsam die naturnothwendige Wirkung der im Heilsbesitze enthaltenen Herrschaft des mit Gott geeinten Menschen über die Welt.

Schlussbetrachtung.

Wir stehen am Schlusse unserer Untersuchung. Von Nebenfragen möglichst absehend, haben wir es versucht, die Ethik Jesu aus einem umfassenden geschichtlichen Zusammenhange heraus zu würdigen.

Die Ethik des traditionellen Messianismus war darauf gerichtet, das höchste Gut, und zwar in erster Linie als Gut einer heiligen Gemeinschaft, zu verdienen. Die Auffassung dieses Gutes war keine rein religiöse, sondern eine aus religiösen und weltlichen Elementen gemischte. Dem sittlichen Individualismus gewährte diese Ethik nur eine untergeordnete Stelle und wurde nicht innerlich durch denselben bestimmt.

Mit dieser Auffassung des sittlichen Lebens stand die Jesu in direktem Gegensatz: sein Begriff des höchsten Gutes ist ein rein religiöser, eben desshalb aber kann dasselbe auch nicht durch menschliches Handeln erworben oder verdient werden, es geht auch in erster Linie nicht eine Gemeinschaft, sondern den Einzelnen an und liegt jenseits der zeitlichen Entwickelung der Welt, sein Besitz ist nicht Ziel des

sittlichen Strebens, sondern Ausgangspunkt desselben. Die auf diesen Grundlagen beruhende Ethik erschien in Jesu nicht in Gestalt einer Lehre und begriffsmässigen Betrachtungsweise, sondern als ein neues Leben. Dies neue Leben aber hat er — und darauf beruht die Schwierigkeit, den eigenthümlichen Character seiner Ethik genau zu bestimmen — in den Formen des Messianismus zum Ausdruck gebracht. In dem Schmelzofen der rein religiös gefassten eschatologischen Hoffnung hat Jesus den Nomismus mit seiner alle individuelle Entfaltung des sittlichen Lebens hemmenden Macht zerschmolzen. Die Einzelseele wollte Jesus sittlich lebendig machen, um sie zu erlösen. Er hat es gethan, indem er sie auf den Flügeln des von ihm gereinigten Messianismus in eine Region erhob, in der sie sich selbst als einen Zweck empfinden muss, der erhaben ist über allen irdischen Zwecken, auch über allen Zwecken des sittlichen Gemeinschaftslebens. Hier lag das eigentliche Interesse, das Jesus mit seiner eschatologischen Verkündigung verfolgte. Was ihn mit dem eschatologischen Messianismus verband, war eigentlich nur die Richtung auf kühne Erhebung über die Welt. Aber diese Richtung war bei Jesus anders motivirt. Der Messianismus, wie schon bemerkt, erhob sich nicht eigentlich über die Welt, nur über die Gegenwart. Jesus fühlt das Bedürfniss, diese Welt gleichsam zu verneinen, um dem Einzelnen das Gefühl seiner Ueberweltlichkeit zu geben. Nur indem den Einzelnen eben diese Bestimmung zur Ueberweltlichkeit in irgend einer Form zum Bewusstsein gebracht wurde, konnten sie zur Erkenntniss gelangen, dass das Heil für sie nicht von der Uebung der nomistischen Sittlichkeit abhängen könne, in der ja die Idee der Erhebung über die Welt nur in ganz formeller und äusserlicher Weise zum Ausdruck kam. Die Weltflucht ist in der Ethik Jesu im Grunde nur eine Gestalt der Bethätigung der Ueberweltlichkeit, aber diese äussert sich auch noch in anderer Form, in der Form der Einwirkung auf die Welt mit Liebeskräften, die höheren als weltlichen

Ursprungs sind. Die in diesem Sinne geübte Thätigkeit tritt in der Selbstbeurtheilung und in der Verkündigung Jesu auch in messianischer Gestalt auf, sie erscheint, als auf den baldigen Eintritt einer Vollendungszeit hinzielend, gleichsam dem die Vollendung herbeiführenden göttlichen Walten in die Hände arbeitend. Allein diese unmittelbare Beziehung des sittlichen Handelns auf einen einstigen Vollendungszustand ist für die Ethik Jesu nicht von bestimmender Bedeutung, denn sie schöpft ihre Kraft nicht sowohl aus der Aussicht auf objective absolute Resultate unseres sittlichen Thuns, als vielmehr aus der subjectiven Heilsgewissheit der Handelnden.

Ihrer messianischen Einkleidung ist es zuzuschreiben, dass das Wesen der Ethik Jesu bald in völliger Gleichgültigkeit gegen die Welt, bald dagegen in der progressiven Realisirung eines absoluten ethischen Ideals in der Welt gesucht worden ist. Sie weist ja, wie wir zu zeigen versucht, anscheinend ein Doppelgesicht auf. Sie lautet einerseits auf Weltflucht und andererseits auf Arbeit an der Welt, allerdings im Blick auf ein nahes Ende. Indess diese eschatologische Hülle wird von denen, die diese letztere Richtung betonen, abgestreift und dann verwandelt sich das nahe bevorstehende himmlische Gottesreich Jesu in ein allmälig sich verwirklichendes.

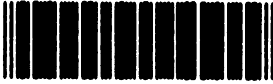
Allein es führt zu einer Missdeutung der Ethik Jesu, wenn man das eine oder das andere dieser beiden Momente verselbständigen will. Sie haben nur Werth als Ausdruck von etwas höherem, jener Welterhabenheit nämlich, die der Besitz der Gottesgemeinschaft verleiht. Sie ist ein köstlicheres Gut als alle diejenigen, die unser sittliches Wirken erzeugen kann und dieses hat seine höchste Bedeutung darin, dass wir durch dasselbe unsern Heilsbesitz bewähren, ihn zu That und Leben werden lassen. Die weltflüchtigen Elemente in der Ethik Jesu sind nur eine transitorische Aeusserung dieses Princips, der Dienst Gottes in und an der Welt dagegen eine solche von permanenter Bedeutung.

Die Kinder Gottes im Sinne Jesu sind kraft ihres Verhältnisses zu Gott gewiss, dass einst ein Zustand vollendeten Heils eintreten werde. Gerade diese Gewissheit aber überhebt sie der Nothwendigkeit, über das Verhältniss unseres sittlichen Thuns zu jenem Vollendungszustande zu reflectiren, und desshalb wirkt der Gedanke an denselben nicht erdrückend und hemmend auf sie, sondern belebend. Sie können geduldig auf dem kleinsten Punkte die grösste Kraft sammeln, denn sie wissen, dass auch das bescheidenste und bruchstückartigste Wirken eine Bethätigung ihrer Gottesgemeinschaft ist. Sie stehen nicht unter dem Banne eines phantasiemässig gedachten oder nomistisch vorgezeichneten Ideals des Gemeinschaftslebens der Menschen. Vielmehr fühlen sie sich getrieben einzugehen in die Bedürfnisse der jedesmaligen Gegenwart. Gerade weil sie die Verpflichtung empfinden, in ihrem persönlichen Innenleben der Gottähnlichkeit nachzutrachten, suchen sie nicht durch äussere Formen des socialen Lebens das herzustellen, was nur eine Beschaffenheit der Einzelseele sein kann. Hier liegt der Grund, wesshalb das Christenthum, obwohl von Haus aus gegen die Cultur gleichgültig, die treibende Kraft der bei Weitem bedeutendsten Culturentwickelung der Menschheit werden konnte. Eben vermöge seines rein jenseitigen Characters entbindet es Kräfte, die anderswo unbekannt sind, ohne ihre Entfaltung durch Vorhaltung eines Zieles zu hemmen, das über menschlichen Kräften steht.

Jede Richtung der christlichen Ethik, die ihren Schwerpunkt in dem Trachten nach Erzeugung oder Erwerbung eines irgendwie aufgefassten höchsten Gutes hat, hält sich im Grunde an die messianisch-eschatologischen Formen, in denen die Ethik Jesu aufgetreten ist, nicht an diese selbst. Entweder wird sie dieses Gut als ein vorwiegend individuelles in's Jenseits versetzen und auf dem Wege der Weltflucht seiner theilhaftig zu werden suchen, oder als vorwiegend sociales in das Diesseits, dann aber geräth sie in Abhängigkeit von der, menschlichen Augen unübersehbaren Entwicke-

lung der irdischen Dinge, und sieht sich vor ein neues Dilemma gestellt. Entweder wird sie sich durch den Blick auf diese auf- und abwogende Entwickelung entmuthigen lassen, oder sie wird auf die Bahnen des Nomismus gerathen, ihr Ideal herabstimmen und seine Verwirklichung in gewissen äusseren Zuständen und Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens finden, denen der Einzelne sich nur anzubequemen hat, um mit sich selbst zufrieden sein zu können. Die katholische Kirche bietet bekanntlich ihren Gliedern jenen ersten Weg und diesen letzteren zur Wahl an.

Man sucht heutzutage auch in protestantischen Kreisen die christliche Ethik dadurch zu empfehlen, dass man ihr eine vorwiegende Beziehung auf einen Vollendungszustand des menschlichen Gemeinschaftsleben giebt. Allein man geräth mit solchen Tendenzen leicht auf eine falsche Bahn. Die Ethik Jesu ist nur ihrer Form, nicht ihrem inneren Wesen nach messianische Ethik, sie ist nicht die Ethik des Trachtens nach einem absoluten sozial-religiösen Heil, sondern die der Bewährung des Heilsbesitzes. Ihre Losung wird stets sein: Mittheilung eines inneren überweltlichen Gutes an den Einzelnen. Aber diesem reinen „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ wird auch auf Erden immer mehr zufallen als einem durch andere Motive geschwächten und herabgestimmten, denn gerade, wenn wir uns bewusst sind, ein wahrhaft überweltliches Gut zu besitzen, können wir auch mit überweltlicher Kraft und Geduld an dieser Welt arbeiten.



y be kept





